

Max Scheler

POZIȚIA OMULUI ÎN COSMOS

Colecția *Cartea de filosofie* este coordonată de **Ovidiu Moceanu**.

Director general: Călin Vlasie
Director editorial: Mircea Martin
Redactor-șef: Gheorghe Crăciun
Tehnoredactare: Cristina Mihart
Coperta colecției: Done Stan
Pre-press: Viorel Mihart

Editura Paralela 45

Pitești: 0300, str. Frații Golești 128-130;
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;
e-mail: redactie@edituraparalela45.ro; comenzi@edituraparalela45.ro

București: Sector 4, b-dul Gheorghe Șincai, nr. 14, bl. 11, sc. 1, et. 6, ap. 21;
tel./fax: (021)330.73.09; e-mail: bucuresti@edituraparalela45.ro

Brașov: 2200, str. Hărmanului, nr. 21, bl. 31, sc. D, et. III, ap. 14;
tel./fax: (0268)33.36.01; e-mail: ep45@deltanet.ro

Cluj-Napoca: 3400, str. Ion Popescu-Voitești 1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43;
tel./fax: (0264)43.40.31 e-mail: ep45cj@rdslink.ro

Oradea: 3700, str. Rimanoczy Kalman 16;
tel./fax: (0259)12.79.13; (0259)13.09.06

Tiparul executat la tipografia
Editurii Paralela 45

ISBN 973-593-841-3

Max Scheler

Poziția omului în cosmos

Ediția a II-a

Traducere Vasile Muscă



Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1-171.1 ROL, deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Traducerea celebrei lucrări a lui Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Poziția omului în cosmos*), apărută în prima sa ediție în 1928 – de mare impact asupra conștiinței filosofice interbelice de la noi (T. Vianu, M. Ralea, dar și Lucian Blaga sau D. D. Roșca) – s-a făcut după ediția a XIII-a, îmbunătățită, scoasă de Manfred S. Frings la Bonn, Bouvier, 1995. *Philosophische Weltanschauung* (1928) s-a tradus după *Gesammelte Werke* Bd., IX – Späte Schriften, pp. 75-84, scoasă de M. S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, 1976.

Menționăm că în amândouă cazurile notele de subsol aparțin autorului și fac corp comun cu textul.

Traducătorii

Poziția omului în cosmos

Introducere: problema identității omului în prezent

Dacă întrebăm pe un european cult la ce anume se gândește când aude cuvântul “om” atunci, aproape întotdeauna, în mintea sa intră în conflict una cu alta trei sfere de idei, care nu pot fi conciliate între ele. Este vorba, o dată, de sfera de idei a tradiției iudeo-creștine despre Adam și Eva, creație, paradis și cădere.

În al doilea rând, de sfera de idei greacă antică, în care conștiința de sine s-a ridicat, pentru prima oară în lume, la conceptul situării sale deosebite, sub forma tezei că omul ar fi om prin faptul că posedă “rațiune”, *logos, phronesis, ratio, mens-logos* însemnând aici atât discurs cât și capacitatea de a concepe “ce este”-le propriu fiecărui lucru. De această concepție se leagă strâns doctrina potrivit căreia la fundamentul întregii lumi stă o rațiune supraomenească, din care omul, el singur dintre toate ființele, se împărtășește. A treia sferă de idei, care astăzi a devenit de asemenea tradiție, este cea a științei moderne a naturii și a psihologiei genetice după care omul, un produs târziu al dezvoltării planetei Pământ, este o ființă ce s-ar deosebi de formele anterioare existente în lumea animală numai prin gradul de complexitate al amestecului unor energii și

capacităţi care, de altfel, se întâlnesc deja şi în natura sub umană. Acestor trei sfere de idei le lipseşte orice unitate în raportul lor reciproc. Aşa se face că avem o antropologie naturalist ştiinţifică, una filozofică şi una teologică ce nu ţin cont una de alta – *o idee unitară despre om însă nu avem.* Ştiinţele speciale care se ocupă cu omul, al căror număr este în creştere, oricât de preţioase ar fi, mai degrabă pun în umbră esenţa omului decât o luminează. Dacă, mai departe, ne gândim că cele trei sfere de idei tradiţionale sunt astăzi, în afară de aceasta, zdruncinate, că în mod cu totul special, s-a clătinat soluţia darwinistă la problema originii omului, atunci putem spune că, în nici o altă epocă a istoriei, omul nu a devenit atât de *problematic* pentru el însuşi ca în prezent.

Pe acest motiv m-am decis să întreprind, pe fundamentele cele mai largi cu putinţă, o nouă încercare de a da o antropologie filozofică. În cele ce urmează aş vrea să discut numai câteva puncte care privesc *esenţa omului în relaţie cu plantele şi animalele* şi, în continuare, *poziţia metafizică specială a omului* şi voi trimite numai la o mică parte a rezultatelor la care am ajuns.

Deja cuvântul şi conceptul de "om" conţine o ambiguitate perfidă, pe care dacă nu o înţelegem nu putem ataca problema poziţiei speciale a omului. Pe de o parte, cuvântul trebuie să redea acele semne distinctive pe care le posedă morfologic omul ca subspecie a vertebratelor şi mamiferelor. Este de la sine înţeles că oricare ar fi rezultatul acestui demers conceptual, fiinţa desemnată prin numele de om nu doar că va *rămâne* pentru totdeauna subordonată conceptului de animal, ci chiar în regnul animalelor va deţine numai un colţ proporţional foarte mic. Acesta e adevăr, dacă vom considera omul, ca şi Linné, drept "culmea vertebratelor şi mamiferelor" – ceea ce de altfel, obiectual şi conceptual este foarte contestabil – căci orice culme a unui lucru este încă o parte a lucrului a cărui culme este. Conceptul naturalist ştiinţific de "om" strânge într-o unitate astfel de lucruri ca mersul perpendicular, transformarea

coloanei vertebrale, echilibrarea craniului, dezvoltarea puternică a creierului omenesc, anumite transformări organice (ca de exemplu, mâna formată pentru a apuca cu degetul mare opozabil, regresul maxilarelor şi al dinţilor) care au avut drept consecinţă mersul perpendicular. Însă, acelaşi cuvânt de "om", în opoziţie cu o asemenea semnificaţie, desemnează în limbajul de toate zilele şi la toate popoarele civilizate ceva cu totul diferit, astfel că abia dacă mai putem găsi în vreo limbă omenească un al doilea cuvânt de o ambiguitate similară. Însă, acest cuvânt trebuie să desemneze şi un asemenea conţinut al lucrurilor pe care îl *opunem* în modul cel mai radical conceptului de "animal în general", deci şi oricărui vertebrat şi mamifer; şi în raport de acestea din urmă în aceeaşi măsură ca şi faţă de, să spunem, *infusorium stentor*, cu toate că abia dacă intră în discuţie că fiinţa vie numită "om" seamănă, din punct de vedere morfologic, fiziologic şi psihologic, incomparabil mai mult cu un cimpanzeu, decât omul şi cimpanzeul cu un *infusorium*.

Este clar că acest al doilea concept de "om" trebuie să aibă un cu totul alt înţeles şi o cu totul altă origine decât primul*. În opoziţie cu primul concept, naturalist sistematic, pe acest al doilea concept l-aş numi conceptul esenţial al omului. Dacă acest al doilea concept, ce asigură omului un asemenea loc special care nu se poate compara cu locul special al nici unei alte specii vii, *are, în general, vreo îndreptăţire* – în aceasta constă tema noastră.

---

* Vezi articolul *Zur Idee des Menschen* (1914), din volumul *Vom Umsturz der Werte*. Aici am arătat că şi conceptul tradiţional al omului a fost construit prin asemănare cu omul, adică faptul că aceasta presupune, ca centru de referinţă, ideea de Dumnezeu.

Construcția lumii psihice; impuls sensibil, "instinct", "memorie asociativă", "inteligență practică" – plantă, animal, om

Poziția specială a omului poate să ne devină clară numai dacă, mai întâi, luăm în considerare întreaga construcție a lumii biopsihice. Pentru aceasta voi pleca de la o *ierarhizare a forțelor și capacităților psihice*, așa cum știința le dovedește încetul cu încetul. În ceea ce privește granița psihicului aceasta coincide cu limitele *viului* în *general**. Pe lângă trăsăturile fenomenale esențiale *obiective* ale lucrurilor pe care le numim "vii", cum ar fi auto-mișcarea, auto-formarea, auto-diferențierea, auto-limitarea din punct de vedere temporal și spațial (la care aici nu trebuie să ne referim), mai este și faptul că ființele vii nu constituie doar obiecte pentru observatorul exterior, ci posedă "existență pentru sine și intrinsecă" *(Fürsich – und inensein)*, prin care se percep pe ele însele, ca drept o trăsătură esențială a lor – o trăsătură prin care se poate arăta că aceasta are cea mai intimă comunitate de existență, de structură și de formă de desfășurare cu respectivele fenomene obiective ale vieții. Aceasta este latura psihică a independenței, automișcării etc. a ființelor vii în general – *fenomenul psihic originar* al vieții.

Treapta cea mai de jos a psihicului – care în același timp constituie și forța propulsoare care pune în mișcare totul, până în înălțimile cele mai luminoase ale activității spirituale, care asigură energia pentru activitatea celor mai pure acte de gândire și, de asemenea, a celor mai delicate acte ale binelui –

* Concepția conform căreia psihicul începe numai cu "memoria asociativă" sau cu animalele sau numai cu omul (Descartes) s-a arătat greșită. Însă este arbitrar și să atribuim anorganicului trăsături ale psihicului.

nu este altceva decât “imboldul de a simți” *(Gefühlsdrang)*, inconştient, lipsit de sensibilitate şi reprezentare. În aceasta, simțirea şi pornirea instinctuală (care ca atare se caracterizează întotdeauna, mai degrabă, prin direcționarea şi finalitatea înspre ceva, de pildă satisfacerea nevoilor de hrană sau sexuale) nu s-au separat încă. Puterea de a simți se caracterizează numai prin cele două stări, un pur “înspre” *(Hinzu),* de pildă, înspre lumină şi un “dinspre” *(Vonweg),* o plăcere fără obiect şi o suferință fără obiect. Însă imboldul de a simți se deosebeşte energic de acei centri şi acele câmpuri de putere care stau la baza acestor imagini, dincolo de conştiință, pe care noi le numim corpuri “anorganice”; acestor imagini nu li se poate atribui, în nici un sens, o existență proprie.

Această primă treaptă a devenirii sufleteşti, aşa cum apare în imboldul de a simți, trebuie şi poate fi socotită ca fiind caracteristică deja *plantelor*. Numai datorită încetinelii proceselor vitale avem noi impresia că plantei îi lipseşte o stare interioară proprie, însă sub lentila care măreşte timpul, această impresie dispare cu totul. Dar, în nici un fel nu merge să atribuim deja plantei – precum a făcut Fechner –“sensibilitate” şi “conştiință”. Cel care, precum Fechner, consideră sensibilitatea şi conştiința drept cele mai elementare părți de bază ale psihicului – şi aceasta în mod nejustificat – trebuie să refuze ei înanimarea, capacitatea de a avea suflet *(Beseeltheit).* Deşi puterea de simțire a plantei este adaptată la mediul plantei, la o creştere ce se petrece după direcția fundamentală “sus” şi “jos”, a luminii şi a pământului, aceasta priveşte totuşi numai într-o *totalitate încă nedeterminată* a acestor direcții mediale, posibilele contradicții şi realități din ele – importante pentru viața organismului vegetal – şi nu părțile şi stimulii determinați ai lumii înconjurătoare, cărora le corespund calitățile sensibile şi elemente de imagine speciale. De pildă, planta reacționează specific față de intensitatea razelor de lumină, dar fără a distinge între diferitele culori şi direcții ale razelor. După cercetările noi, pătrunzătoare, ale botanistului olandez Blaauw,

plantei nu i se pot atribui tropisme specifice. Sensibilitatea, începuturile, fie şi cele mai mici, ale reflexivităţii, nu au asociaţii şi reflexe condiţionate şi tocmai de aceea nici organe sensibile, aşa cum încercă să le circumscrie Haberlandt. Fenomenele de mişcare produse de stimuli pe care mai înainte le-am relaţionat la asemenea lucruri, s-au dovedit a fi părţi componente ale *procesului general de creştere* al plantei. Dacă ne întrebăm cu privire la conceptul cel mai general al sensibilităţii – la animalele de ordin superior, după toate probabilităţile, trebuie să considerăm excitaţia produsă de vasele de sânge asupra creierului ca cele mai primitive senzaţii, care stau la baza atât a senzaţiilor organice cât şi a celor provenite de la procesele exterioare – atunci aceasta nu este altceva "decât retransmiterea înapoi" *(Rückmeldung)*, într-o formă specifică a unei stări organice şi de mişcare de moment aparţinând unei fiinţe vii *către un centru* şi o modificare a acestora în momentul următor al mişcărilor, care se produc datorită acestei retransmiteri. În acest înţeles al determinării conceptuale, planta nu posedă nici o senzaţie, nici o "amintire" proprie care să provină din dependenţa stărilor sale de viaţă de întregul procesualităţii sale interioare, nici o capacitate proprie de învăţare, aşa cum găsim aceasta chiar şi la cei mai simpli infuzori. Acele cercetări, care au presupus în cazul plantelor reflexe determinate şi o anume capacitate de dresaj, umblă pe căi greşite.

Din ceea ce noi numim în cazul animalelor "viaţa instinctivă", în cazul plantelor se află doar năzuinţa generală *de creştere şi reproducere* în imboldul de a simţi. De aceea, plantele oferă dovada cea mai clară că esenţa vieţii nu este "voinţa de putere" ci că impulsul originar al oricărei vieţi este impulsul către reproducere şi moarte. Planta nu îşi alege în mod spontan hrana şi nici nu se comportă activ în procesul fecundării: ea se fecundează pasiv prin vânt, păsări, insecte, şi întrucât, în general, ea singură îşi pregăteşte hrana de care are nevoie din materialele anorganice care într-o anumită măsură, se găsesc pretutindeni, nu este necesar, ca la animale, să caute

locuri determinate pentru a găsi hrana. Faptul că plantele nu dispun de spaţiul de joacă al mişcărilor spontane prin care animalele îşi schimbă locul, că ele nu posedă o sensibilitate specifică, un instinct propriu, nici un fel de asociaţii, nici un sistem propriu de putere şi nervos, toate aceste lipsuri trimit la un *întreg* care poate fi conceput în totalitate, clar şi univoc, din structura existenţială a plantei. Se poate arăta că dacă planta ar avea numai unul din aceste lucruri atunci ar trebui să o aibă şi pe cealaltă şi pe toate celelalte. Întrucât nu există sensibilitate fără impuls instinctual şi fără începutul unei acţiuni motrice, acolo unde lipseşte sistemul de putere trebuie să lipsească de asemenea şi un sistem al sensibilităţii. Diversitatea calităţilor sensibile pe care le posedă un organism animal nu este mai mare decât diversitatea capacităţii sale spontane de mişcare care constituie o funcţie a acesteia din urmă.

Direcţia *esenţială* a vieţii, pe care o desemnează cuvântul de "plantă", de "vegetativ" – faptul că aici noi nu avem de-a face cu concepte empirice este atestat de varietatea formelor de trecere dintre plante şi animale, pe care o cunoştea deja şi Aristotel – este un impuls orientat în întregime către în afară. De aceea, eu vorbesc în cazul plantelor de o facultate de simţire "extatică", pentru a desemna această totală lipsă a unui "răspuns" *(Rückmeldung)* către un centru cu privire la starea organelor, care este proprie vieţii animale, ca lipsă totală a unei întoarceri a vieţii în ea însăşi, şi cu atât mai mult a unei încă atât de primitive reflexii, a unei încă atât de slabe "conştiinţe" a stării interne. Căci, conştiinţa ia naştere numai în reflexia primitivă orientată către sensibilitate, şi anume sub forma "opoziţiilor" *(Widerstände)* ocazionale care apar faţă de mişcarea originară spontană, căci orice conştiinţă se întemeiază pe suportare *(Leiden)* şi orice treaptă mai înaltă a conştiinţei, pe o suportare şi mai mare. Cu lipsa conştiinţei şi a sensibilităţii la plante este dată şi orice lipsă a vieţii ca "stare de veghe" *(Lebenswachheit),* căci aceasta din urmă provine abia din funcţia de a veghea a sensibilităţii. Planta poate renunţa la

sensibilitate tocmai pentru că –, întocmai ca şi cel mai mare chimist între ființele vii – îşi pregăteşte ea însăşi din substanţele anorganice materialele organice din care este alcătuită. Astfel, existența ei se consumă în actul hrănirii şi în creştere, în perpetuare şi moarte (fără vreun fel de specificare a duratei de viață).

În acelaşi timp, deja în existența vegetală se găseşte *fenomenul originar al expresiei*, o anume fiziognomie a stărilor interioare, a formelor de manifestare ale vieții, oboseala, forța, bogăția, sărăcia. "Expresia" este *tocmai un fenomen originar* al vieții – nicidecum conținutul unor acțiuni finaliste atavice, cum credea aceasta Darwin. Ceea ce, dimpotrivă, lipseşte cu totul plantelor, sunt funcțiile de semnalizare *(Kundgabefunktionen)*, pe care le găsim la toate animalele, care determină orice relație a animalelor unele față de altele şi care, deja de departe, fac independente animalele de prezența nemijlocită a acelor lucrurilor care pentru ele prezintă o importanță vitală. Abia la om, pe funcția exprimării şi a semnalizării, se construieşte funcția de reprezentare şi semnificare a semnelor. În lumea vegetală nu vom întâlni dublul principiu al pionierului şi al celor care îl urmează, al celui care face primul şi al celor care îl imită, esențial pentru toate animalele care trăiesc în grup.

Întrucât în cazul vieții vegetale lipseşte "centralizarea" *(Zentraliesierung)*, în special din cauza lipsei unui sistem nervos, dependența organelor şi a funcțiilor organice a plantelor este cu mult mai puternică în cazul animalelor; orice excitație pe baza sistemului de țesuturi conducătoare a excitațiilor propriu plantelor schimbând într-o măsură mai mare *întreaga* sa stare. De aceea, explicarea mecanică a vieții în cazul plantelor este mai dificil de abordat (cel puțin în general) decât la animale. Căci numai odată cu creşterea gradului de centralizare a sistemului nervos la animale creşte şi independența reacțiilor parțiale ale sistemului nervos, şi, de aici, o anume apropiere a corpului animal de structura mişcării.

Mai departe, gradul de individualizare al plantelor, adică măsura închiderii spațiale şi temporale, este cu mult mai

mică decât la animale. Întrucât planta nu este în stare de o acomodare activă la mediul înconjurător, mort sau viu, în virtutea relațiilor finaliste (*Teleoklinen Beziehungen*), în același timp existențe totuși, planta fiind legată de ansamblul anorganic al mediului ei, insecte, păsări, etc., putem spune liniștit că din punctul de vedere al *unității vieții*, luată în sens metafizic (în spatele tuturor fenomenelor morfologice de imagine, precum și din punctul de vedere al dezvoltării graduale a caracterului de a deveni, al oricărui fel de producere a formei proprii vieții, în ceea ce privește complexele închise de materie și energie) planta ascunde în sine cu mult mai mult decât animalul. În privința formelor și felului de comportare al plantelor, încetează în întregime să funcționeze principiul utilității, cu o așa lipsă de măsură supraevaluat de către darwiniști și teiști – întocmai ca și de întregul lamarckism – ca și cum, într-un sens obiectiv-teleologic, planta ar exista pentru animal și animalul pentru om, ca și cum în natură ar exista un efort *finalist* îndreptat către om. Bogăția copleșitoare de forme a părții frumoase a plantelor arată în prisosința sa, și mai energic decât abundența formelor și culorilor la animale, înspre un principiu, într-un mod ludic plin de fantezie și reglabil numai din punct de vedere estetic, în rădăcinile necunoscute ale vieții

Această primă treaptă a acelei laturi a vieții îndreptată către interiorul ei propriu, capacitatea de a simți, este prezentă la toate animalele și este prezentă și la *oameni* (omul, după cum vom vedea, cuprinde în sine toate treptele esențiale ale existenței în general și, în special, ale vieții și cel puțin în privința regnurilor esențiale întreaga natură își atinge prin el cea mai concentrată unitate a existenței sale). Nu există nici o sensibilitate, nici o percepție, nici o reprezentare în spatele căreia să nu se afle acel impuls obscur, pe care acest impuls să *nu*-l întrețină cu focul său în care se intersectează continuu perioadele de somn și de veghe. Până și cea mai simplă simțire nu este pur și simplu consecința unei excitații ci, întotdeauna, și funcția unei atenții *instinctive*. În același timp, acest impuls reprezintă *uni-*

tatea tuturor instinctelor şi a efectelor atât de bogat dispuse ale omului. După cercetările mai noi se pare că acest impuls, care după toate probabilităţile este şi locul central pentru procesele fizice şi sufleteşti ce mijlocesc funcţiunile glandelor endocrine, este localizat în creierul omului. Imboldul de a simţi este şi la om subiectul acelei trăiri primare a opunerii care este rădăcina oricărei posesii a lumii, a *realităţii* şi, în special, unitatea tuturor impresiilor despre realitate ce premerg funcţiilor producătoare de reprezentări. Reprezentarea şi gândirea mijlocită (raţionamentul) nu pot indica în noi nimic altceva decât "existenţa aşa" *(Sosein)* şi "existenţa altfel" *(Anderssein)* a acestei realităţi. Realitatea însăşi ca "existenţă reală" *(Wirklich)* a ceea ce este real (*des Wirklichen*) ne este dată printr-o opunere generală legată de angoasă, respectiv sub forma unei trăiri a opoziţiei*.

Din punct de vedere organologic, vegetabilitatea existentă încă în om este reprezentată, după cum îi spune şi numele, înainte de toate, de sistemul nervos vegetativ, coordonator al distribuirii hranei. Condiţia de bază a ritmicii stărilor de somn şi veghe, spre deosebire de animale, este o retragere periodică a energiei din sistemul ce reglează relaţiile exterioare de putere în favoarea sistemului vegetativ. Până acolo încât somnul este o stare relativ vegetală a omului. La femeie, la triburile în mod pronunţat agricole (în opoziţie cu cele crescătoare de vite şi nomade, în întreaga Asie (neevreiască) se pare că principiul vegetativ, (cum deja a observat Fechner) este cel care a învins în om.

Cu a *doua* formă sufletească esenţială, care în ordinea obiectivă a treptelor vieţii sufleteşti urmează capacităţile de simţire extatice nediferenţiate, avem de luat în considerare ceea ce desemnăm prin numele de "instinct" – un cuvânt care prin

---

* Compară cu lucrările mele *Erkenntnis und Arbeit* din *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) şi *Idealismus-Realismus* în *Philosophischer Anzeiger*, 2 Jahrg., H., 3, Bonn, 1927.

înțelesul şi sensul său este unul mult disputat şi neclar. Noi putem ocoli această neclaritate dacă, pentru început, ne abținem de la orice fel de asemenea definiție în care şi-au găsit loc concepte psihologice, iar instinctul (precum şi treptele de existență următoare) îl definim exclusiv din aşa numitul *comportament* al ființei vii – "Comportamentul" unei ființe vii constituie întotdeauna obiectul unor observații exterioare şi al unor descrieri posibile. Comportamentul este independent de unitățile fiziologice de mişcare care îl poartă şi poate fi fixat la fel de bine fără ca între caracteristicile lui să fie introduse concepte privitoare la stimuli (fie ei fizici sau chimici). Unitățile şi schimbările de comportament ale unei ființe vii, sub influența unor condiții schimbătoare ale comportamentelor mediului înconjurător, le putem stabili independent de şi înainte de orice explicare cauzală, dobândind cu aceasta asemenea relații cu caracter de lege care, în măsura în care sunt în întregime purtătoare ale unui caracter finalist *(Teleoklinen Charakter)* prezintă deja un sens. Este greşeala behavioriştilor că ei admit în conceptul de comportament *şi* originea fiziologică a înfăptuirii sale. Tocmai aceasta este valoros în acest concept, că *din punct de vedere psiho-fizic este indiferent*: aceasta înseamnă că orice comportament este întotdeauna şi expresia unei stări interioare; căci nu există nimic interior sufletesc care în mod nemijlocit sau mijlocit să nu se "exprime" în comportament. De aceea, în orice situație, este posibilă şi necesară o explicație *dublă*, cea psihologică şi, în acelaşi timp, cea fiziologică; este absolut fals să preferăm explicația psihologică celei fiziologice, precum şi cea din urmă celei dintâi. "Comportamentul" constituie din punct de vedere descriptiv câmpul de observație "de mijloc", din care noi trebuie să pornim.

În acest sens numim "instinctiv" un comportament care prezintă următoarele caracteristici: în primul rând trebuie să fie "rațional" *(sinnmässig),* ceea ce înseamnă că din punctul de vedere al *întregului* purtătorului de viață, pentru hrănirea şi perpetuarea acestuia sau a întregului altui purtător de viață

(adică pentru sine însuşi *(eigendienlich)* sau pentru un altul *(fremddienlich)* să poată fi considerat ca finalist. În al doilea rând, trebuie să decurgă după un *ritm* consistent, neschimbător. De consistența ritmului şi nu de organele care sunt de folos acestui comportament, organe care se pot schimba în măsura în care unul sau altul dintre ele este îndepărtat, depinde caracterul instinctiv; şi nici nu depinde atât de combinarea mişcărilor singulare, care, corespunzător stării inițiale de pornire a corpului animal, se pot schimba în cazul aceleaşi sarcini sau realizări. Cu aceasta am înțeles natura mecanică a instinctului, imposibilitatea de a ne întoarce înapoi la lanțuri de reflexe sau la combinarea unor reflexe singulare (ca şi Loeb în cazul "tropismelor"). Mişcările, de asemenea înțelese, dobândite pe baza principiului asocierii, exercițiului, obişnuinței – după principiul pe care Jenning l-a numit "încercare şi eroare" – nu dispun de asemenea ritmuri, forme temporale, ale căror părți se presupun reciproc. Nu este necesar ca legătura rațională să se refere la situația prezentă; ea se poate referi şi la situații îndepărtate în timp şi spațiu. Există asemenea animale care fac pregătiri pentru iarnă sau pentru depunerea de ouă, cu toate că se poate dovedi că în calitate de individ nici un exemplar al speciei sale încă nu a trăit o asemenea situație şi că semnalizarea, "tradiția", imitația tovarăşilor de aceeaşi specie poate fi considerată de asemenea ca exclusă: în asemenea situație individul se comportă întocmai ca un electron în mecanica cuantică: "ca şi cum" ar prevedea o stare viitoare.

În continuare, o alta trăsătură a comportamentului instinctiv este că el se petrece numai în asemenea situații tipice care revin, care sunt importante pentru viața *speciei* ca atare şi nu pentru experiența mai specială a individului. Instinctul stă în serviciul speciei, indiferent că e vorba de cea proprie sau de o specie cu care cea proprie se află într-o relație importantă (furnicile şi oaspeții; producerea de gogoaşe la plante; insecte şi păsări care fertilizează plantele). Această trăsătură distinctivă separă cu tărie comportamentul instinctiv, în primul rând de

"auto-dresură", ce funcționează după principiul "încercare-eroare", şi de orice fel de învăţare şi, în al doilea rând, de orice întrebuințare a naturii, acestea două, după cum vom vedea, servind, în primul rând individul şi nu specia. Comportamentul instinctiv nu este, de aceea, niciodată o reacție a mediului înconjurător, provocată de conținuturi speciale variabile de la individ la individ, ci un asemenea comportament are loc numai când ia naştere o anumită *structură* cu totul specială, care se produce la o *ordonare tipică pentru specie* a factorilor posibili ai mediului înconjurător. În timp ce conținuturile speciale până la cele mai îndepărtate pot fi schimbate, fără ca instinctul să fie indus în eroare şi să conducă la acțiuni greşite, cea mai mică schimbare a structurii are ca şi consecință greşeala. Aceasta este ceea ce se numeşte de obicei "rigiditatea" instinctelor, spre deosebire de acele feluri de comportament, peste măsură de plastice, care iau naştere pe baza de dresură, auto-dresură şi inteligență. În masiva sa lucrare "Souvenirs entomologiqnes" J. H. Fabre dă, cu cea mai mare precizie, o copleşitoare diversitate a unui asemenea comportament instinctiv. Corespunzător, instinctul stă în slujba speciei, considerat în fundamentele sale, *înnăscut* şi *moştenit,* ca şi capacitatea de comportament specializat, şi nu pur şi simplu, ca şi capacitatea generală transmisibilă prin moştenire a formelor de comportament aşa cum sunt, în mod natural, obişnuința, dresajul şi capacitatea de a învăța şi facultatea de a judeca *(Verständigkeit)*. Aici, caracterul înnăscut nu înseamnă că comportamentul socotit instinctiv ar trebui să se producă imediat după naştere; el înseamnă numai că, într-o perioadă anumită a creşterii şi a maturizării, o formă sau alta a comportamentului instinctiv se relaționează eventual cu diferitele forme de manifestare ale animalului (în cazul polimorfismului).

În sfârşit, încă un semn distinctiv foarte important al instinctului este şi acela că el desemnează un comportament care este independent de *numărul* încercărilor pe care animalul le face în vederea preîntâmpinării unei situații în acest sens, el poate fi considerat ca fiind *gata* de la început. Aşa cum struc-

tura proprie a animalului nu poate fi gândită ca născându-se din paşi mici de variaţii diferenţiale, la fel de puţin poate fi închipuită naşterea instinctului ca totalitate a mişcărilor parţiale reuşite. Totuşi, instinctul se poate realiza pe baza experienţei şi a învăţăturii ca, de exemplu, în cazul animalelor de pradă care vânează din naştere un anumit animal: arta de a duce la succes vânătoarea nu este înnăscută. Ceea ce în acest caz este rezultatul practicii şi experienţei corespunde mai degrabă variaţiilor unei melodii decât însuşirii unei melodii noi. Aşadar, instinctul se inserează chiar în morfogeneza fiinţei vii şi stă într-o strânsă legătură cu acele funcţii fiziologice în formare care, în continuare, alcătuiesc formele structurale ale corpului animal.

Este foarte importantă şi relaţia care leagă instinctele de sensibilitate de activitatea funcţiilor şi organelor sensibile şi, de asemenea, de memorie. Faptul ca instinctele se nasc doar pe baza experienţei sensibile externe (senzualism) este exclus. Impulsul sensibil doar porneşte desfăşurarea după un ritm riguros a activităţii instinctive, fără a determina într-un fel desfăşurarea sa aşa *(So-Ablauf)*. De aceea, impulsuri ale simţului mirosului, ale simţului optic sunt capabile să provoace *aceeaşi* acţiune – deci nu este necesar ca impulsurile care îndeplinesc această (provocare) să fie de aceeaşi modalitate, cu atât mai puţin să fie de aceeaşi calitate. În acelaşi timp, este valabilă şi formularea inversă: ceea ce un animal poate să-şi reprezinte şi să simtă este dominant şi determinat *a priori* de relaţia instinctelor sale înnăscute faţă de structura lumii înconjurătoare. Acelaşi lucru este valabil şi pentru reproducţia rememorativă *(Gedächtnisreproduktion)*: frecvenţa legăturilor asociative ale reflexelor condiţionate şi ale experienţei este importantă numai în al doilea rând; aceste reproduceri au loc, întotdeauna, corespunzător sarcinilor instinctuale dominante ale animalului şi determinărilor sale superioare, numai în sensul şi limitele acestora. Animalul vede şi aude, dar vede şi aude numai ceea ce prezintă o importanţă din punctul de vedere al comportamentului său instinctiv – chiar şi în cazul aceloraşi impulsuri

sau condiții senzoriale ale sensibilității. Toți câmpii nervoși aferenți impulsurilor precum și organele lor receptive s-au format, din punct de vedere al dezvoltării lor istorice, după instalarea câmpilor nervoși aferenți și a organelor realizatoare *(Erfolgsorgan)*. Chiar și la om, instinctul vederii servește ca bază pentru vedere, iar celui dintâi îi stă la bază instinctul general al veghii; instinctul somnului închide anumite organe și funcții sensibile. Astfel și amintirea, ca și viața sensibilă, este închisă jur-împrejur, în întregime, de către instincte, acestea fiind ca și implantate în ele. Așa numitele acțiuni instinctuale *(Trieb-handlungen)* ale omului se află, de aceea, în absolută opoziție cu acțiunile instinctive *(Instinkthandlung)* în măsura în care, considerate în totalitatea lor, ele pot fi și total lipsite de sens (de exemplu plăcerea stupefiantelor).

Orice fel de deducere a modurilor de comportare tropisme și sarcini gândite mecanic – care ele însele țin mai degrabă, de sfera celor mai simple instincte – sau orice fel de reducere a acestor acțiuni la unele reflexe combinate ale câmpurilor motrice (care, după cercetările cele mai noi, în general, nici nu există; nici chiar reflexul patelar sau reflexul pupilar nu sunt reflexe pur mecanice) sau ale lanțurilor de reflexe s-a dovedit imposibilă (Jennings – Alverdes). Însă, este la fel de puțin posibil să reducem instinctul la moștenirea unor asemenea forme de comportament care se întemeiază pe "obiceiuri" sau "dresură" (Spencer), adică, în ultimă linie, pe legități asociative sau reflexe condiționate, sau să o considerăm ca automatizarea ulterioară a unui comportament rațional "inteligent" (Wundt). Devenirea unui fel de instinct este întotdeauna produsul parțial al dezvoltării respectivei specii; pe linia pură a descendenței sale instinctul rămâne în întregime neschimbat. Asemenea pași parțiali, cum sunt obișnuința și exercițiul, nu îl modifică deloc, tot atât de puțin cât în "planul de construcție" al animalului. Fără nici o îndoială, instinctul este o formă mai primitivă a existenței și a devenirii decât complexele formative sufletești determinate prin asociații. Suntem în situația de a

putea arăta că procesele psihice, care se petrec conform legităților asociative (potrivit obişnuinței), sunt localizate *mult mai sus* în sistemul nervos; deci, considerate genetic, sunt mai târzii decât modurile de comportament instinctiv. Tocmai modurile de comportament unitare în privința sensurilor (apucarea unui lucru, cântatul unei melodii) sunt acelea care în cazul fenomenelor de lipsă patologice pot să nu aibă loc, până când lucrurile analizate mai puțin rațional (mişcări singulare, ca de exemplu, mişcarea unui singur deget; sau fredonarea gamei muzicale) încă nu s-au realizat. Aceste riguros împărțite unități raționale ale comportamentului sunt, în mod esențial, determinate subcortical. Scoarța creierului mare este în mod esențial, un organ de disociere – în opoziție cu formele de comportament mai unitare şi mai adânc localizabile biologic – şi nu un organ de disociere.

Cu mult mai multă îndreptăţire putem spune că naşterea simțurilor şi reprezentărilor relativ *singulare* din complexele difuze şi din legarea asociativă între aceste formații singulare este, la fel, o desprindere a unui "impuls" determinat, care îşi caută satisfacerea din conexiunea rațională instinctivă a comportamentului, după cum, pe de altă parte, sunt începuturile acelei "inteligențe" care încearcă, "pe cale artificială", să umple din nou cu un conținut rațional automatismul golit abia acum de sens – privite genetic sunt, *aproape originar, produse ale dezvoltării comportamentului instinctiv* (produse ale distrugerii, desigur nu în sens valoric). Ele merg, în general, cu rigoare în acelaşi pas, atât unul cu celălalt cât şi cu *individualizarea* ființelor vii, adică cu desprinderea ființelor vii singulare din constrângerile speciei; întreprind aceeaşi paşi în continuare şi cu multitudinea situațiilor speciale individuale, în care ființele vii pot ajunge. Procesul fundamental al dezvoltării psihice este, deci, *disocierea creatoare* şi nu asociația sau "sinteza" părților individuale *(Wundt)*. Acelaşi lucru este valabil şi din punct de vedere fiziologic: cu cât este vorba de un organism de o organizare mai simplă, cu atât mai puțin organismul seamănă

fiziologic cu un mecanism; în acelaşi timp, până la instalarea morţii şi citomorfoza organelor, iau naştere mereu mai multe imagini şi moduri de comportament, în mod fenomenal de un fel mecanic. Probabil se poate demonstra şi că inteligenţa se apropie de viaţa sufletească asociativă şi de analogul ei fiziologic, reflexul condiţionat, nu numai pe treapta cea mai înaltă a vieţii, cum crede, de exemplu, Karl Bühler; dimpotrivă, inteligenţa se dezvoltă, mai degrabă, strict în aceeaşi măsură în paralel cu viaţa sufletească asociativă – şi, cum au arătat mai recent, Alverdes şi Buytendijk – nicidecum la cele mai dezvoltate mamifere, ci ea este prezentă deja la infosarii. Aceasta este ca şi cum ceea ce în cazul instinctului apare ca raţional, însă rigid şi dependent de specie în inteligenţă, devine mobil şi referitor la individ; însă, ceea ce în instinct este automatic ar deveni mecanic numai în asociaţie şi în reflexele condiţionate, adică ar *deveni* relativ *lipsit de raţiune*, însă, în acelaşi timp, combinabil în mai multe feluri. Că instinctele nu sunt acţiuni raţionale şi arbitrare devenite automatice, din aceasta se lasă înţeles că animale segmentabile, a căror organizare dispune de un fundament cu totul altul şi mai rigid decât animalele superioare, posedă instincte dintre cele mai perfecţionate şi chiar pot da despre sine un semn de comportament raţional (inteligent); în acelaşi timp, omul ca tip *maleabil* de animal mamifer, la care inteligenţa şi nu mai puţin memoria asociativă este superior dezvoltată, posedă instincte puternic *reduse*. În orice caz, formele fundamentale sufleteşti ale instinctelor sunt legate în rămăşiţele animale şi atavice de formă omenească a vieţii.

Dacă încercăm să explicăm psihic comportamentul instinctiv, atunci acesta se prezintă ca o *unitate* inseparabilă între *pre-cunoaştere şi acţiune*, astfel încât niciodată nu există *mai multă* cunoaştere decât se află în pasul următor al acţiunii care, totodată, ajunge să fie folosită. Deşi sunt deja prezente începuturile separării dintre senzaţie şi reacţie (reflexie), în privinţa funcţiilor lor însă mai există încă cea mai strânsă legătură. În continuare, cunoaşterea, care se află în instincte, nu

este o cunoaştere creată din reprezentări şi imagini sau chiar de idei, ci una de sentimente accentuate valoric, diferențiate după impresii *valorice*, a unor *opoziții* care atrag sau resping. În cazul instinctelor, deci, nu are nici un sens să vorbim, de “reprezentări înnăscute”, aşa cum a făcut Reimarus.

În relație cu impulsul de simțire, instinctul, deşi revine, într-adevăr, adesea, totuşi, în cadrul speciei, se orientează către o parte componentă încă specifică mediului înconjurător, diferit ca şi conținut, şi de aceea nefiind dat fără percepție. Instinctul ca atare reprezintă o specializare mereu în creştere a capacității de simțire şi a calităților sale

Dintre cele două moduri de comportament care, cum am văzut, se nasc originar, amândouă, din comportamentul instinctiv, adică dintre comportamentul potrivit obişnuinței şi cel inteligent, acela potrivit obişnuinței reprezintă *cea de a treia* formă psihică pe care o distingem, adică totalitatea faptelor de asociere, reproducere, reflexelor condiționate, acea capacitate pe care o desemnăm ca *memorie asociativă (mneme)*. Această capacitate nu este defel proprie tuturor ființelor vii în aceeaşi măsură; ea lipseşte plantelor, cum a văzut deja Aristotel. O putem atribui oricărei ființe vii al cărei comportament pe baza comportării asemănătoare anterioare, intrând în slujba vieții, *se schimbă* într-un mod rațional, încet şi permanent, adică, astfel încât, de fiecare dată, măsura potrivit căreia comportamentul ei devine rațional stă în strânsă dependență de *numărul încercărilor* sau de al aşa numitelor mişcări de probă. Faptul că, în general, un animal face mişcări de probă spontane (se lasă socotite între acestea şi mişcările spontane de joacă, de exemplu ale câinilor sau cailor tineri), că tinde în continuare, să repete mişcările, independent, că ele au ca şi consecință plăcere sau nu, aceasta nu se sprijină pe memorie ci sunt premisa oricărei reproduceri: este el însuşi un instinct înnăscut (instinctul de recapitulare). Însă faptul că în continuare, încearcă să repete mai des – astfel ca să se fixeze în el – acele mişcări, care au

avut *succes* pentru o satisfacere pozitivă a unui instinct oarecare - ca şi pe acelea care au avut insucces, este tocmai acel fapt fundamental, pe care noi îl desemnăm cu principiul "succes şi eroare". Acolo unde găsim asemenea fapte noi vorbim de "experienţă"; acolo însă unde e vorba numai de cantitate, de "*achiziţionarea*" de obişnuinţe în sens calitativ, vorbim de auto-dresură sau, dacă se amestecă un om, de dresură pur şi simplu.

Numai atunci ar fi justificat să atribuim această capacitate psihică şi fiziologică *oricărei* vieţi organice (cum au vrut Hering şi Semon), când prin aceasta vrem să spunem că comportamentul fiinţelor vii nu este dependent niciodată numai de stările temporal nemijlocit anterioare ale organismului, ci de întreaga istorie care îi premerge; că viul – spre deosebire de mort (din punct de vedere fenomenal) – nu are stări de existenţă riguros identice – aşa deci, că aici nu se petrec nici cauze identice şi nici cauzări identice. Este însă fals dacă, cu aceasta, se crede că la toate fiinţele vii, moduri seno-motorii speciale de comportament pot să aibă o influenţă determinată asupra desfăşurării mai uşoare a unui mod de comportament asemănător. Căci, în acest sens, faptele amintite mai sus nu sunt caracteristice pentru viaţa vegetală şi nu pot fi caracteristice, întrucât viaţa plantelor se desfăşoară în întregime spre exterior, astfel încât nu există nici un fel de răspuns privind starea actuală a unui organ în vre-un centru (= sensibilitate), şi *acestea nu* au un motoriu.

Fundamentul memoriei asociative este ceea ce Pavlov, a numit "reflex condiţionat". De exemplu, un câine secretă anumite sucuri stomacale nu doar când mâncarea ajunge în stomacul său ci atunci când deja vede mâncarea sau numai când deja aude paşii omului care obişnuieşte să-i aducă mâncarea respectivă. Dacă în cazul unui asemenea comportament, provocat de un astfel de stimul, în mai multe cazuri, în acelaşi timp, facem să sune un semnal, atunci chiar şi în lipsa stimulului adecvat, doar la apariţia semnalului, comportamentul corespunzător se produce. Asemenea fapte şi alte asemănătoare

lor le numim "reflexe condiționate". Aşa numita "legitate asociativă", după care un anumit complex total al reprezentărilor, trăit întotdeauna, încearcă să se reproducă pe sine şi să-şi întregească un membru lipsă, când o parte a acestui complex, de exemplu, o parte a mediului înconjurător, va fi retrăită senzorial sau motor, este numai o analogie psihică a acesteia. Dacă un anumit complex este desfăcut în mai multe părți, atunci aceste reprezentări singulare se leagă din nou între ele conform cu legea "contactului şi asemănării". Ca rezultat al acestora rezultă aşa numitele legi de asociere ale reproducerii reprezentărilor. Oricât ar părea de sigur că aici este vorba de o legitate proprie a vieții psihice, care joacă un rol însemnat la unele specii de animale superior dezvoltate, în special la vertebrate şi mamifere, cercetările au ajuns la o certitudine: niciodată nu au loc asociații atât de riguros perfecte ale reprezentărilor individuale care se supun exclusiv legității "atingerii şi asemănării", adică legităților care se referă la identitatea parțială a reprezentărilor inițiale cu complexele anterioare. La fel de puțin se întâmplă să nu aibă loc reflexul total izolat, mereu acelaşi, al unui organ singular, determinat local, pe cât puțin o senzație "pură", riguros proporțională cu impulsul, independent de orice angajament determinat, în schimbare, al instinctelor şi de orice material al memoriei. (Orice senzație este, întotdeauna, o funcție a impulsului şi a atenției instinctului.) Avem la fel de puțin o senzație "pură", izolată, riguros proporțională cu stimulul, pe cât de puțin avem o asociație pură. Amintirea asociativă de orice fel stă sub forța determinantă a instinctelor, nevoilor şi ale sarcinilor acestora, pe care aceasta însăşi (sau constrângerea dresurii) o desemnează. În cazul tuturor legităților asociative – la fel ca şi în acela al legilor naturale ce se referă la întregul proceselor – este vorba, după toate probabilitățile, doar de o regularitate statistică şi *nu* de legi elementare ale vieții sufleteşti (cum credeau Locke, Hume, Mill şi întreaga psihologie asociativă). Toate conceptele, cum ar fi de exemplu acela de senzație "pură", reflex asociativ etc., au caracterul unor "concepte

de graniță" *(Grenzbegiffen)*, care doar indică direcția unei anumite forme a schimbărilor psihice, respectiv fiziologice. Aproximativ, asociații pure găsim numai la supradeterminantele raționale ale unor fenomene de suspendare, în întregime determinate, de exemplu, la asociațiile exterioare, fonice, ale cuvintelor rostite.

Acest mod de a face legături este atât de puțin înrădăcinat încât imaginația (ca rezultat al temperării și a diminuării vieții instinctuale), abia în cursul *îmbătrânirii* își apropie tot mai mult modelul asociativ – cum atestă aceasta, la o vârstă înaintată, schimbările scrisului, desenării și vorbirii; ele primesc toate în măsură crescândă un caracter aditiv, nu de totalitate (adică legitatea asociațiilor este valabilă cu aproximație pentru slăbirea sensibilă a rațiunii). În mod analog, la bătrânețe, senzația proporționalității impulsului se apropie de senzația "pură". Întocmai cum în cursul vieții, organismul corporal dă naștere tot mai mult unui mecanism relativ – până când prin moarte se scufundă total într-un asemenea mecanism – și viața noastră psihică dă naștere mereu mai mult unor legături ale imaginației și ale modurilor de comportament bazate pe pura obișnuință; la bătrânețe omul devine tot mai mult sclavul obișnuinței. (În continuare, asociațiile reprezentărilor singulare urmează *genetic* acele complexe de asociații care, din punctul lor de vedere, stau încă și mai aproape de desfășurarea instinctuală). Întocmai cum percepția rezonabilă a faptelor, fără exces de fantezie, respectiv fără prelucrarea mitică, este un fenomen *târziu* al evoluției sufletești a individului, respectiv a unor popoare întregi – întreaga viață psihică a popoarelor în perioada lor mitologică de tinerețe, întocmai ca și viața sufletească a copilului, este invadată și acoperită de o *fantezie*, spontan originară, a instinctului și a dorinței, – la fel și legătura asociativă (din punct de vedere al fiziologiei creierului localizată foarte sus) este un asemenea fenomen târziu*. Ea este, deci, nu mai puțin un

* Vezi în acest scop lucrarea noastră *Erkenntnis und Arbeit*, cap. V.

fenomen elementar, căruia i se alătură mai târziu legături sintetizatoare, datorită aşa numitei "gândiri referative" *(beziehendes Denken)* sau unui "suflet superior".

Memoria asociativă nu este pură, întrucât, aşa cum s-a arătat, aproape că nu există asociaţii fără o intervenţie intelectuală. Nu se întâmplă niciodată ca trecerea de la reacţia asociativă întâmplătoare la reacţia raţională să crească mereu în proporţie riguroasă cu numărul încercărilor. Aproape întotdeauna, curbele arată o instabilitate, şi anume în înţelesul că cotitura de la întâmplare la raţiune s-a petrecut deja ceva mai *repede* ca principiul pur "încercare-eroare" fie făcut posibil după regulile probabilităţii – cumva, aşa, ca şi cum numărul încercărilor l-ar duce pe individ către un fel de înţelegere.

Principiul memoriei asociative este deja prezent, într-o oarecare măsură, la toate *animalele*, şi se prezintă ca şi consecinţa nemijlocită a apariţiei domeniului reflexibilităţii şi al separării senzorialului de sistemul motor. În privinţa mărimii răspândirii sale există puternice deosebiri. Animalele instinctive tipice (cele divizibile), de o construcţie închisă, de felul unui lanţ, ne-o arată cel mai puţin, pe când animalele plastice, de mai puţin rigidă organizare, cu o largă capacitate de combinare mereu mai nouă a mişcărilor din mişcări ale părţilor (mamifere şi vertebrate), ne-o arată cel mai puternic. Principiul asociaţiei şi reproducţiei primeşte la om cea mai mare întindere. Acest principiu, din primul moment al apariţiei sale, se leagă strâns de imitarea acţiunilor şi mişcărilor care se bazează pe experienţa efectelor şi semnalele animalelor ce ţin de aceeaşi specie. "Imitarea" şi "copierea" sunt doar specializări ale acelui instinct de repetare adaptat unor *comportamente şi trăiri străine*, care este activ, mai întâi faţă de modurile de comportament şi trăirile proprii şi constituie, ca să spunem aşa, motorul oricărei memorii reproductive. Numai prin legătura celor două fenomene se formează, mai întâi, faptul important al "*tradiţiei*", care la "moştenirea biologică" adaugă *dimensiunea* cu totul nouă a determinării comportamentului animal prin trecutul de viaţă al

tovarăşilor de aceeaşi specie; însă această "tradiție" trebuie deosebită în modul cel mai radical de orice "amintire" *(anamnesis)* în mod liber conştientă de trecutului şi de orice transmitere pe bază de semne, izvoare, documente (orice conştiință istorică). Pe când aceste din urmă forme sunt proprii numai *omului*, tradiția apare deja la hoarde, haite şi forme sociale obişnuite ale animalelor: şi aici hoarda învață ceea ce pionierii din ea fac primii, şi sunt în stare să transmită generațiilor care vin.

De aceea, un anumit "progres" se poate deja produce prin tradiție. Dar, orice progres omenesc adevărat se sprijină, în esență, pe o progresivă *dărâmare* a tradiției. "Amintirea" conştientă a unor întâmplări individuale, trăite o singură dată, şi identificarea permanentă cu unul şi acelaşi trecut a unei mulțimi şi de acte de memorie îi este proprie numai omului; ea reprezintă întotdeauna destrămarea, ba chiar uciderea propriu-zisă a tradiției vii. Căci conținuturile tradiționale, care nouă ne sunt date totdeauna ca aproape "prezente", sunt nedatabile în timp; ele se dovedesc ca active asupra acțiunii noastre prezente, însă fără ca însele, într-o distanță temporală determinată, să devină *obiectuale*; trecutul *ne sugerează* mai mult în tradiție decât avem noi cunoştință despre el*. Dărâmarea puterii tradiției merge progresiv înainte în istoria omenirii; ea este o realizare a rațiunii care, în permanență, în unul şi acelaşi *act obiectivează* un conținut tradițional şi cu aceasta îl proiectează oarecum în trecutul căruia îi aparține – cu aceasta făcând terenul liber

---

* Conform lui P. Schilder sugestia şi probabil şi hipnoza constituie astfel de fenomene care sunt destul de răspândite deja în lumea animală; după toate probabilitățile hipnoza s-a născut ca funcție ajutătoare a împerecherii şi servea la aducerea femelei într-o stare de letargie. Sugestia este un fenomen primar în raport cu "comunicarea", de exemplu a unei judecăți al cărei conținut faptic-rațional poate fi prins în actul "înțelegerii". Înțelegerea aceasta din urmă a conținutului faptic comun, care poate fi judecată într-o propoziție lingvistică, se găseşte exclusiv la om.

pentru mereu noi descoperiri şi invenţii. Foarte lenta dărâmare a puterii de acţiune a tuturor acestor forţe care fac ca “obişnuinţa” să fie doica omului “constituie o parte esenţială a istoriei. În istorie, mulţumită progresului crescând al ştiinţei cu privire la ceea ce se întâmplă scade tot mai mult presiunea pe care, anterior conştientizării sale, tradiţia o exercită asupra noastră.

Acţiunea principiului asociativ în constituirea lumii psihice este, în acelaşi timp, distrugerea instinctului şi a “inteligenţei” de tip instructiv *şi* progresul centralizării şi, în acelaşi timp, al mecanizării vieţii organice. În continuare, ea înseamnă şi desprinderea progresivă a individului organic de legăturile speciei şi de rigiditatea fără acomodare a instinctului. Căci numai datorită progresului acestui principiu individul poate să se acomodeze unor situaţii mereu noi, adică ne-tipice speciei sale. Cu aceasta va fi mai mult decât un punct de trecere al unor procese de înmulţire. Dacă principiul asociaţiei în raport cu inteligenţa practică (cum vom vedea) este încă un principiu relativ al rigidităţii şi obişnuinţei – un “principiu conservativ” – totuşi, în raport cu instinctul devine instrumentul puternic al *eliberării*. El creează o dimensiune cu totul nouă a îmbogăţirii vieţii.

Acest lucru este valabil pentru înclinaţii, sentimente, afecte. *Înclinaţia* desprinsă de instinct apare deja la animalele superioare – şi, fireşte, odată cu acesta şi orizontul lipsei de măsură: independent de întregul cerinţelor de viaţă ea devine izvorul posibilei plăceri. Impulsul sexual, de exemplu, este un servitor de necorupt al vieţii numai atât cât este înglobat în ritmica adâncă a schimbărilor de natură ce intervin în perioadele de împerechere. Desfăcut de ritmica instinctivă devine tot mai mult *izvorul* independent *al plăcerii* – şi la animalele superior dezvoltate, în special la cele domesticite, acoperă cu mult sensul biologic al existenţei lor (de exemplu, onania la maimuţe, câini). Imediat ce viaţa instinctuală, care originar este orientată către moduri şi beneficii de comportament şi nicidecum către plăcere ca sentiment, îi este de folos şi omului principial ca

izvor de plăcere, ca în orice hedonism, avem de a face cu un fenomen târziu al vieții omenești, de decadență, atitudinea de viață orientată numai către plăcere reprezintă explicit un fenomen de *îmbătrânire* atât în viața individului cât şi a popoarelor, aşa cum ne-o mărturisesc bătrânul băutor "gustând picăturile", sau alte fenomene analoge din domeniul erotismului. La fel, ruperea bucuriilor funcțiilor sufleteşti superioare sau inferioare de plăcerea ocazionată, de starea satisfacerii instinctelor şi de creşterea exuberantă a plăcerii ocazionale dincolo de bucuriile funcțiilor vitale şi spirituale este un fenomen de bătrânețe. "Principiul plăcerii", deci, nu este originar aşa, cum crede hedonismul, fratele de lapte al senzualismului, ci o consecință a unei inteligențe asociative intensificate. Numai la om această izolare a instinctelor de comportamentul instinctiv şi separabilitatea plăcerilor funcționale şi ocazionale ia forme neliniştitoare, astfel că se poate spune justificat: omul poate fi *mai mult* sau *mai puțin* decât un animal, niciodată însă un animal.

Peste tot unde natura a lăsat să se producă această formă psihică nouă a memoriei asociative, aşa cum deja am arătat, ea hotărăşte totodată şi corectivele pericolelor acesteia în primele structuri fundamentale ale acestei capacități. Acest corectiv nu este altceva decât inteligența încă principal legată organic – cum o numim, cea de a patra formă esențială a vieții psihice. Strâns împreună cu aceasta se află capacitatea de a alege şi activitatea de alegere, încă la fel de legate organic, în continuare capacitatea preferinței între foloase şi capacitatea, ce depăşeşte purul instinct de specie, datorită căruia se preferă între anumiți parteneri de specie în procesul înmulțirii (începuturile erosului).

Chiar şi comportamentul "inteligent" îl putem defini fără ca, deocamdată, să ne referim la procesele psihice. O ființă vie se comportă inteligent dacă în situații noi, netipice nici pentru specie şi nici pentru individ, se manifestă rațional, fără încercări de probă sau încercări de probă repetate din nou – fie

acest comportament "inteligent" sau cu un scop greşit, totuşi observabil, tinzând către ceva, adică prost, ("prost" poate fi numai cine este inteligent) – şi anume, dintr-o dată, şi înainte de toate, independent de numărul încercărilor anterioare de a rezolva o sarcină determinată pe cale instinctivă. Noi putem vorbi de o inteligență legată organic atâta timp cât procedeul extern sau intern îndeplinit de o ființă vie stă în slujba satisfacerii unei porniri instinctuale sau a unei nevoi, iar noi numim aceasta inteligență şi "practică" întrucât rațiunea sa finală este, întotdeauna, o acțiune prin care organismul îşi atinge (respectiv îşi ratează) scopul său instinctual. Aceeaşi inteligență poate fi aşezată în cazul omului, în mod specific, în slujba unor scopuri spirituale; numai aşa se poate ridica deasupra şmecheriei şi înşelăciunii.

Dacă, după aceasta, luăm în considerare latura psihică, atunci vom putea defini inteligența ca o privire către interior care se deschide pe neaşteptate în conexiunea unei situații faptice şi valorice coerente în interiorul lumii înconjurătoare, situație faptică ce nici nu a fost direct percepută şi nici nu a fost percepută vreodată înainte, adică nu stă la dispoziţie în mod reproductiv. Exprimându-ne pozitiv, inteligența este o privire spre interiorul unei situații faptice, ce se petrece pe baza unui mecanism de relații, (privire spre interior a existenței şi a întâmplătoarei existențe – aşa *(Sosein)* a situației faptice), ale cărei fundamente sunt date, în parte, în experiență, în parte în mod anticipativ, în reprezentare, de exemplu pe o treaptă determinată a intuiției optice, ce trebuie să se întregească prin anticipație. Această inteligență, nu reproductivă ci productivă, se caracterizează întotdeauna prin *anticiparea* unei stări faptice noi, până acum niciodată încă trăită (providență, deşteptăciune, înşelăciune, şmecherie).

Deosebirea dintre inteligență şi memoria asociativă stă în fața noastră în toată claritatea sa: în cazul inteligenței, situația de înțeles căreia comportamentul trebuie să-i dea un răspuns practic este nouă şi atipică nu doar pentru specie ci, înainte de

toate, este nouă *pentru individ*. Un asemenea comportament în mod obiectiv rațional își face apariția *pe neașteptate* și din punct de vedere temporal, *anticipând* noi încercări de probă, *independent de numărul* încercărilor premergătoare. Acest caracter neașteptat *(Plötzlichkeit)* ajunge să primească o expresie exterioară, de exemplu în licărirea ochilor animalului, ceea ce Wolfgang Köhler a interpretat foarte plastic ca expresia unei "trăiri-aha" *(Aha-Erlebnisses)*. În continuare nu legăturile dintre trăiri, care sunt date numai în același timp, sau care sunt, în părțile lor, parțial identice, adică asemănătoare, ci cele care, aici, dau naștere noilor reprezentări ce conțin o rezolvare a sarcinii; de asemenea, nu structurile de bază rigide, care revin în mod tipic, ale mediului înconjurător, dau naștere comportamentului inteligent – dimpotrivă: *relațiile de fapt*, reciproc determinate de scopul instinctual, aproape *alese*, ale părților singulare percepute ale mediului înconjurător, au ca și consecință ivirea neașteptată a unei noi reprezentări: asemenea relații ca "identic", "asemănător", "analog lui X", "funcție instrumentală pentru atingerea a ceva", "cauza a ceva".

Dacă *animalele*, în special cele mai superior organizate maimuțe antropoide, cimpanzeii, au atins deja sau nu treapta vieții psihice descrisă aici, în privința aceasta domnește azi o dezbatere încurcată și neîncheiată încă, pe care o pot atinge aici doar superficial. Dezbaterea, la care participă aproape toți psihologii, nu s-a stins de atunci când Wolfgang Köhler a dat publicității rezultatele cercetărilor sale de mai mulți ani făcute cu uriașă răbdare, precizie și fantezie la stația germană de cercetări din Tenerife*. În înțelesul definit mai sus, cu deplină dreptate, Wolfgang Köhler atribuie animalelor sale experimentale acțiuni inteligente dintre cele mai simple. Alți cercetători contestă aceasta, aproape fiecare căutând să susțină pe alte temeiuri vechea doctrină conform căreia la animale se poate vorbi numai de o memorie și un instinct asociativ, în timp ce

* În *Abhandl. de Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Berlin, 1917/18.

inteligența ca și raționament primitiv (fără semne) ar fi unul din monopolurile omului; ba chiar monopolul *însuși* al omului. În experiențele lui Wolfgang Köhler, între scopul instinctual (de exemplu, un fruct) și animal au fost introduse căi ocolitoare și piedici de un caracter tot mai complicat, sau obiecte ce ar fi putut servi ca posibile instrumente (lăzi, frânghii, bâte, mai multe bâte care se puteau lega una de alta, bâte care trebuiau mai întâi procurate sau pregătite ca atare); atunci s-a observat cum și cu ce presupuse funcții psihice animalul știe să-și atingă scopul său instinctual și unde se află limitele precis determinate ale capacității sale de înfăptuire. Încercările au dovedit cu claritate, după părerea mea, că înfăptuirile animalelor *nu* pot fi deduse toate din instinct și din procesele asociative care țin de acestea (componente de memorie ale legăturilor dintre reprezentări date), ci că în unele cazuri este vorba de adevărate acțiuni inteligente.

Ce anume pare să ni se prezinte dintr-o asemenea inteligență dependentă practic-organic poate fi astfel schițat pe scurt: când scopul instinctual (de pildă, fructul) licărește în fața animalului, ridicându-se puternic din câmpul optic al lumii înconjurătoare a animalului și devenind independent, atunci datele mediului înconjurător al animalului – în special întreg câmpul optic dintre animal și fruct se schimbă în mod deosebit. În relațiile sale faptice această structură primește un asemenea relief *relativ* "abstract", încât lucrurile care percepute în sine sunt pentru animal fie indiferente, fie pot să apară ca "ceva care poate fi mușcat", "ceva cu care te poți juca", "ceva care este bun pentru dormit", și dobândesc caracterul relațional abstract, dinamic de "lucru bun pentru obținerea de fructe"; deci, nu numai bețe adevărate, care sunt asemănătoare cu crengile de care în viața normală, în copaci, a animalului atârnă fructe – aceasta am putea-o încă interpreta drept instinct – ci și o bucată de sârmă, fire de paie, borul unei pălării de paie, o pătură pe care animalul o aduce din locul său de dormit, pentru a ajunge la fructul aflat în afara cuștii, pe care nu îl poate prinde direct;

pe scurt, tot ceea ce corespunde reprezentării abstracte "dinamice şi de lungă perspectivă". Însăşi dinamica instinctuală a animalului este cea care aici începe să se obiectualizeze şi să se lărgească înspre părţile componente ale mediului. Obiectul nimerit, pe care animalul îl foloseşte, primeşte (fireşte, numai ocazional) valoarea funcţională dinamică a unui "instrument" a unui "ceva pentru a-şi apropia fructul"; el primeşte caracterul raţional al direcţionării către scopul dat în mod optic, ce licăreşte cu putere: frânghia, băţul însuşi par să fie acelea care îl direcţionează pe animal către scop, dacă nu să-l pună măcar în mişcare înspre acesta. Complexumurile optice ale animalelor (dar, la fel şi copiii şi oamenii primitivi) cedează într-o măsură destul de mare dorinţelor, instinctelor, scopurilor pe care doresc să le atingă; astfel nu este exclus ca această strămutare oarecum a impulsurilor instinctuale în lucrurile aparţinând mediului ("ca şi cum ele toate ar vrea către acest fruct nu numai animalul") provoacă chiar şi fenomenul optic al mişcării băţului în direcţia fructului (un fenomen pe care E. R. Jaensch l-a dovedit în privinţa imaginilor optice intuitive la copii). Fenomenul cauzal sau de acţionare – un proces dinamic care nu se reduce la nici un fel de succesiuni regulate ale fenomenelor, cum credea Hume – îl putem aici surprinde în originea sa primă: ca un fenomen în cursul *obiectualizării cauzalităţii acţiunii instinctuale a celor trăite* se sprijină pe *lucrurile lumii înconjurătoare* şi care aici coincide, în întregime, cu existenţa instrumentală (*Mittelsein*). Desigur, restructurarea descrisă are loc la animale nu printr-o activitate conştientă, reflexivă, ci numai printr-un fel de inversare intuitivă a datelor înseşi ale lumii înconjurătoare. Însă, aceasta este totuşi adevărată inteligenţă, descoperire şi nu doar instinct şi obişnuinţă. Marile deosebiri de capacitate ce apar la animale în cazul unor asemenea comportamente confirmă, de altfel, caracterul inteligent (ne-instinctual) al acestor acţiuni.

Situaţia este asemănătoare în cazul acţiunilor de alegere. Greşesc aceia care neagă animalelor acţiunile de alegere,

considerând că întotdeauna ele se lasă mişcate numai de instinctul individual care este mai puternic. Animalul nu este un mecanism de impulsuri la fel de puțin ca un automatism de instincte şi un mecanism de asociații şi reflexe. Nu numai că impulsurile instinctuale sunt deja puternic separate de instinctele superioare conducătoare şi de instinctele inferioare şi ajutătoare executoare şi, în continuare, de instinctele ce slujesc unor realizări mai generale şi mai speciale, ci animalul este capabil ca dincolo de toate acestea, pornind din centrul său instinctual –, cu care (în opoziție cu plantele) este înzestrat corespunzător structurii unitare a sistemului său nervos – să intervină spontan în constelația de instincte şi, până la o limită anumită, pentru a evita avantajele apropiate în favoarea celor mai îndepărtate în timp şi realizabile numai pe căi ocolite, în vederea însă a unor avantaje mai mari. Ceea ce animalul cu siguranță nu are este facultatea de a avea preferințe valorice – de exemplu, preferința pentru util ca valoare, în raport cu plăcutul, independent de care anume lucru individual, concret, purtător de valoare este tocmai vorba – precum şi de sentimentul" ce ține strâns de acesta. În privința afecțiunilor, de altfel, animalul stă mult mai aproape de om decât în ceea ce priveşte inteligența. Cadoul, ajutorarea, împăcarea şi altele asemănătoare le putem găsi deja la animale.

Noul principiu: spiritul, "Deschiderea către lume", conştiinţa de sine, actualitatea pură a spiritului. Deosebirea esenţială între om şi animal

Aici, însă, se ridică întrebarea hotărâtoare pentru întreaga noastră problemă: dacă şi animalului i se poate atribui inteligenţă, atunci deosebirea dintre animal şi om nu este oare *numai* de grad – există, atunci, de fel, *o deosebire esenţială* între ei? Sau în afara treptelor esenţiale discutate până acum mai există în om ceva cu totul diferit, ceva care îi este caracteristic numai lui, care nu este nici alegere şi nici inteligenţă şi nu poate fi nici atins şi nici epuizat prin ele.

Aici drumurile se despart cel mai clar. Unii vor să reţină inteligenţa şi alegerea numai pentru om şi să conteste aceasta animalelor: după ei există un fel de deosebire supracantitativă, o deosebire de esenţă, dar aceasta este afirmată acolo unde, după părerea mea, nu există nici o deosebire de esenţă. Alţii, în special toţi evoluţioniştii, din şcoala Darwin şi Lamarck, resping împreună cu Darwin, G. Schwalbe şi, de asemenea, W. Köhler o diferenţă ultimă între om şi animal, tocmai pentru că deja şi animalul posedă inteligenţă; astfel, într-o formă oarecare, sunt adepţii acelei mari doctrine despre unitatea omului, pe care eu am numit-o teoria lui "homo faber" şi este de la sine înţeles că, în felul acesta, nu recunosc nici un fel de existenţă metafizică, nici un fel de metafizică a omului, ceea ce înseamnă nici un fel de relaţie de excepţie a omului ca atare faţă de fundamentul lumii.

În ce mă priveşte, resping ambele doctrine. Eu afirm că esenţa omului şi ceea ce numim *poziţia* lui specială stă cu mult *deasupra* a ceea ce, de obicei, se consideră drept inteligenţă şi capacitate de alegere şi nu ar putea fi atinse nici dacă inteligenţa şi capacitatea lui de alegere le-am reprezenta ca putând creşte

cantitativ, după bunul plac, la infinit*. Însă ar fi greşit şi dacă acest nou, care face din om cu adevărat un om, l-am gândi drept o nouă treaptă de esenţă a funcţiilor şi capacităţilor *psihice*, aparţinând încă de sfera vitalului, care vin încă spre funcţiile psihice de până acum: capacitate de simţire, instinct, memorie asociativă, inteligenţă şi alegere, în cunoaşterea cărora ar fi, deci, competente, psihologia şi biologia.

Acest nou principiu se află *în afara* a tot ceea ce, în cel mai larg sens, noi putem numi viaţă. Ceea ce face din om un adevărat om, nu este o nouă treaptă a vieţii – în definitiv nu doar o treaptă a unei forme de manifestare a acestei vieţi, "psyche"-ul – ci *un principiu opus, în general, oricărei vieţi, inclusiv vieţii omeneşti*: un fapt de esenţă cu adevărat nou care, ca atare, nu poate fi condus înapoi la "evoluţia naturală a vieţii" ci, dacă poate fi întors la ceva, atunci merge înapoi la unul din fundamentele cele mai înalte ale lucrurilor înseşi: acelaşi fundament ce are ca *una* din marile sale manifestări, viaţa.

Şi grecii deja au vorbit de un asemenea principiu şi l-au numit "raţiune"**. Noi vrem să folosim, mai degrabă, un cuvânt mai cuprinzător pentru acest X, un cuvânt ce conţine conceptul de "raţiune", dar care pe lângă *gândirea raţională* mai cuprinde şi o formă determinată de intuiţie: cea a fenomenelor originare sau a conţinuturilor de esenţă, în continuare o clasă determinată a *actelor volitive şi emoţionale* ca binele, iubirea, regretul, onoarea, mirarea spirituală, fericire şi îndoială, hotărâre liberă – cuvântul "spirit". Acel centru acţional, însă, în care apare spiritul în interiorul sferei de existenţă finite, noi îl numim "persoană", în opoziţie radicală cu acele centre funcţionale de viaţă care, cercetate din interior, le numim tot centre "sufleteşti".

---

* Între o maimuţă deşteaptă şi Edison, acesta considerat numai ca tehnician, există doar o deosebire graduală, fireşte una foarte mare.

** Vezi Julius Stenzel *Der Ursprung des Geistesbegriffes bei den Griechen*, în revista *Die Antike.*

Dar, ce anume este "spiritul", acest principiu nou şi hotărâtor? Sunt puţine asemenea cuvinte în jurul cărora să existe atâta ceaţă ca în cazul acestuia, un cuvânt la folosirea căruia numai puţini se gândesc la ceva anume determinat. Dacă în centrul noţiunii de "spirit" aşezăm funcţia sa specială de cunoaştere, un fel de cunoaştere care numai el o poate da, oricare ar fi determinarea psiho-fizică a fiinţei spirituale, determinarea sa fundamentală nu este alta decât *desprinderea ei existenţială de organic*, libertatea sa, detaşabilitatea nu atât a sa însăşi cât a centrului său existenţial de calea sa, de presiunea care îl apasă, de dependenţa sa de *organic*, de viaţă şi de tot ceea ce ţine de "viaţă", deci şi de inteligenţa sa *instinctuală*.

O existenţă spirituală, aşadar, nu mai este legată de instinct şi lumea înconjurătoare, ci independentă de lumea înconjurătoare şi, cum vrem să numim noi aceasta, "*deschisă lumii*": o asemenea existenţă are "*lume*". În continuare, o asemenea fiinţă este în stare ca centrele de opunere şi reacţie ale mediului său înconjurător, care îi sunt date în mod originar şi pe care le are şi animalul, în care aceasta se dizolvă extatic, să le ridice la calitatea de obiecte şi însăşi existenţa-aşa *(Sosein)* a acestora să o înţeleagă principial, fără acele limitări la care această lume de obiecte sau condiţiile acesteia este supusă de către sistemul vital de instincte şi de către funcţiile sensibile şi respectiv de organele sensibile care servesc drept bază acestuia.

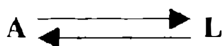
Spiritul este de aceea *obiectualitatea (Sachlichkeit)*, determinare prin existenţa-aşa *(Sosein)* a lucrurilor însăşi. Spirit "are" numai o fiinţă vie care este în stare de o obiectualitate deplină. Spus şi mai răspicat, numai o asemenea fiinţă este "purtător" de spirit a cărei principală atingere cu realitatea exterioară lui precum şi cu sine însuşi raportată la animal prin inteligenţa acestuia a cunoscut o întorsătură exact dinamică.

Ce înseamnă această "întorsătură"?

La un animal – fie acesta inferior sau superior organizat – orice acţiune, toate reacţiile pe care le îndeplineşte, chiar şi cele "inteligente", provin din construcţia fiziologică a siste-

mului său nervos, căreia, pe latură psihică, îi sunt subordonate instincte, impulsuri instinctuale şi percepţii sensibile. Ceea ce este indiferent pentru instincte şi impulsuri instinctuale, aceasta nici nu este dat, iar ceea ce este dat îi este dat animalului numai ca un centru de răspuns referitor la cererile şi respingerile lui, adică pentru animal ca centru biologic. Ieşirea din *construcţia fiziologică-psihică* este deci întotdeauna primul act al dramei unui *comportament animal* în raport cu lumea sa înconjurătoare.

Structura lumii înconjurătoare se potriveşte exact şi în stare de perfectă "închidere" specificului fiziologic şi indirect morfologic al animalului precum şi structurii sale de instincte şi de sensibilitate care formează o unitate funcţională riguroasă. Tot ceea ce animalul poate observa şi înţelege în legătură cu mediul său înconjurător se află între hotarele şi *limitele structurii lumii sale înconjurătoare*. Al doilea act al dramei comportamentului animal este, după aceea, o schimbare oarecare reală a lumii înconjurătoare printr-o reacţie a animalului în direcţia instinctului său scop cu rol conducător. Al treilea act este substanţa fiziologică-psihică schimbată prin aceasta. Cursul comportamentului animal are întotdeauna forma



Cu totul altfel este acea existenţă care posedă "spirit". O atare existenţă – dacă şi în măsura în care, ca să spunem aşa, se serveşte şi de spiritul său – este capabilă de un comportament care posedă o formă de desfăşurare în întregime opusă. Primul act al acestei noi drame, care este o dramă umană, arată astfel: comportamentul este motivat de un complex de intuiţii şi reprezentări ridicat la rangul de obiect al *purei existenţe-aşa* şi aceasta este principial independentă de substanţa fiziologică şi psihică a organismului uman, independentă de impulsurile sale instinctuale precum şi de latura exterioară, sensibilă, a mediului înconjurător, determinată constant modal (optic sau acustic ş.a.m.d.) care ajung să licărească tocmai în acestea. Al doilea

act al dramei este refularea liberă, adică pornind din centrul *persoanei*, a unui impuls instinctual, respectiv încetarea refulării unui impuls instinctual (şi a reacţiei corespunzătoare lui) care mai înainte a fost reprimată. Al treilea act este schimbarea trăită autovaloric şi definitiv a obiectualităţii unui obiect. Forma unui asemenea comportament este "deschiderea către lume" dezbărarea principială de tirania lumii înconjurătoare.



Acest comportament, acolo unde odată este prezent constituţional, este prin natura sa capabil să se lărgească pe sine la infinit – atât de mult cât tocmai se întinde "lumea" lucrurilor existente.

Omul este acel X care, într-o măsură nelimitată, se poate comporta "deschis către lume". Devenirea ca om este ridicarea, datorită puterii spiritului, până la a fi "deschis către lume".

Animalul nu are "obiecte": el trăieşte extatic înăuntrul lumii sale înconjurătoare, pe care, ca şi structură, o poartă peste tot unde merge, după sine ca un melc propria lui casă; el nu este în stare să facă din lumea înconjurătoare un obiect. Această capacitate specifică a omului de a se *distanţa* de "mediul înconjurător ca "lume" *(der Umwelt zur "Welt")*, respectiv ca un simbol al lumii, de care omul este capabil, animalul nu o poate împlini şi nu are nici capacitatea de a transforma centrele de opoziţie, delimitate prin efecte şi instincte, în "obiecte". *Existenţa ca obiect (Gegenstad-sein) deci, este cea mai formală categorie a laturii logice a spiritului.* Eu vreau să spun că animalul, prin esenţa sa, este mult prea implicat în realităţile de viaţă ce corespund stărilor sale organice pentru a le putea concepe în "obiectualitatea" lor. Animalul, desigur nu într-o măsură absolută, se transpune în mediul său înconjurător (după cum capacitatea de a simţi fără sensibilitate, reprezentare şi conştiinţă a plantei se interiorizează în mediul ei, fără ca despre

starea proprie a organismului să se anunțe spre interiorul lui vreun fel de reacție de răspuns); aproape că se primește înapoi pe sine prin separarea dintre *sensorium* și *motorium*, precum și prin faptul că primește o reacție de răspuns cu privire la conținuturile sale senzuale de totdeauna: cu alte cuvinte animalul posedă "o schemă de viață". Însă, față de lumea înconjurătoare animalul se comportă întotdeauna extatic – chiar și acolo unde "se comportă" inteligent. Și inteligența sa rămâne legată sub formă organic-instinctivă practică.

Actul spiritual, așa cum omul îl poate îndeplini, stă în opoziție cu simplul răspuns al schemei de viață a animalului și al conținuturilor sale, fiind legat în mod esențial de o a doua dimensiune și treaptă a actului reflex. Acest act îl numim "culegere" *(Sammlung)* iar aceasta și scopul acesteia, adică scopul acestei culegeri cu privire la sine, în mod rezumativ, îl numim "conștiința spirituală a actului – centru cu privire la sine" sau "*conștiința de sine*". Animalul, spre deosebire de plante, are conștiință însă nu și conștiință de sine, cum a văzut aceasta deja Leibniz. El nu se posedă pe sine, nu are putere asupra sa însăși, și, de aceea, nici conștiință de sine.

Alegere, conștiință de sine și capacitate obiectuală de răspuns originar intelectual formează *o structură unică de nedesfăcut*, care îi este proprie ca atare mai întâi omului.

Cu această trezire a conștiinței de sine proprii, prin această nouă întoarcere asupra existenței sale proprii și așezarea acesteia în centru – de care numai spiritul îl face capabil – este dată și cea de-a *doua* trăsătură esențială a omului. Datorită spiritului său, ființa pe care o numim "om" este în stare nu numai să lărgească mediul înconjurător la dimensiunea existenței lumii și să obiectualizeze ceea ce i se opune, ci – și aceasta este cel mai uimitor – poate să *obiectualizeze* iarăși structura sa fiziologică și psihică proprie, orice trăire psihică proprie, fiecare funcție vitală individuală însăși. Numai de aceea această ființă este în stare să-și arunce liber de la sine până și propria sa viață. Animalul aude și vede – dar fără să știe că aude

şi vede. Psihicul animalului funcţionează, el trăieşte – dar un animal nu este un potenţial psiholog sau fiziolog. Pentru a ne putea întrucâtva instala în starea normală a animalului, noi trebuie să ne gândim la stările extatice destul de rare ale omului – cum este hipnoza cu sfârşit lent, consumul unor substanţe stupefiante, anumite tehnici de activare conştientă a spiritului (aceasta înseamnă deja cu ajutorul spiritului), cum ar fi, de exemplu, cultele orgiastice de tot felul. Chiar şi impulsurile sale instinctuale animalul nu le trăieşte ca fiind instinctele sale ci atracţii şi respingeri dinamice, care provin de la lucrurile din mediul înconjurător însuşi. Omul primitiv, care în privinţa unora din proprietăţile sale sufleteşti mai stă atât de aproape de animale, încă nu spune "eu detest acest lucru", ci "lucrul acesta este tabu". Pentru conştiinţa animalului există *numai* aceste atracţii şi respingeri ce pornesc din partea produselor mediului înconjurător. Maimuţa, care sare din moment în moment ici-colo, trăieşte exclusiv, ca să spunem aşa, în nişte extaze punctuale. (Fuga de idei patologică la om). Animalul nu dispune de voinţă, care funcţionează şi în mijlocul impulsurilor instinctuale şi al schimbărilor lor şi poate să-şi păstreze continuitatea în schimbarea stărilor sale psiho-fizice. Un animal ajunge întotdeauna, ca să spunem aşa, altundeva decât el a "vrut" iniţial. Este profund şi corect ceea ce a spus Nietzsche: "Omul este animalul care ştie să *promită*".

Sunt *patru* acele trepte esenţiale pe care fiecare existenţă se manifestă în raport cu existenţa sa internă şi existenţa sa de sine. Formaţiile *anorganice* nu au, în general, o asemenea existenţă internă şi de sine; ele nu au un centru, care să le aparţină ontic, de aceea nici un mediu înconjurător. Ceea ce în lumea aceasta de obiecte desemnăm ca unitate, până jos la molecule, atomi şi electroni, depinde exclusiv de puterea noastră, de faptul că desfacem corpurile relativ sau numai în gândire. Orice unitate corporală organică este astfel numai relativ la o legitate determinată a acţiunii sale asupra altor corpuri. Centrele de putere ne-spaţiale, dar având fenomenul

întinderii în timp, pe care trebuie să le avem în vedere ca fundamente metafizice ale imaginilor corporale, constituie centrele unor puncte de putere acționând contradictoriu unul asupra celuilalt, în care se întâlnesc liniile de forță ale unui câmp. O ființă vie, în opoziție cu aceasta, este un continuu ontic și formează întotdeauna ea însăși unitatea și individualitatea "sa" spațio-temporală; ea nu provine ca la formațiunile anorganice din a îndura rezumarea noastră însăși, determinată biologic. Este un asemenea X care se limitează *pe sine însuși*; are "individualitate" – a o desface înseamnă a o distruge, a suprima esența și existența sa. Capacitatea de a simți a plantei are propriul centru și propriul mediu în care organismul vegetal este sădit în ceea ce privește procesul său de creștere relativ deschis, fără nici un răspuns înapoi către un centru privind diferitele sale stări; însă are o existență internă și de aceea planta este însuflețită. La *animale* avem sensibilitate și conștiință și, legat de aceasta, un loc central de semnalizare a răspunsului privind stările schimbătoare ale organismului său precum și modificabilitatea centrului său prin această semnalizare a răspunsului: aceasta este dată pentru o a doua oară. *Omul* însă, datorită spiritului său, există și pentru o a treia oară: în conștiința de sine, în obiectualizarea proceselor sale psihice precum și a aparatului său senso-motor. În om "persoana" trebuie să fie gândită ca un centru, care se poate ridica deasupra opoziției dintre organism și lumea înconjurătoare.

Oare aceasta nu e ca și în cazul unei scări pe care, în procesul construcției lumii, o existență originară se întoarce în ea însăși, mereu mai mult, pe o treaptă mereu mai înaltă și pe o dimensiune mereu nouă, pentru a-și deveni propriul său interior și, în final, spre a se lua în stăpânire și a se înțelege pe sine *în deplinătatea sa* prin om.

Din această structură existențială a omului – din predispoziție, din capacitatea sa de a obiectualiza mediul său înconjurător, întreaga sa existență psihică și fizică precum și relația

cauzală dintre ele se lasă înțelese un şir de *trăsături specifice omeneşti* dintre care, pe scurt, vom înşira câteva.

Numai omul dispune de categorii pe deplin elaborate ale lucrurilor şi substanțelor. Un păianjen, care stă pândind în punctul nodal al plasei sale, năvăleşte imediat asupra țânțarului, care departe de el s-a încurcat în plasă, şi care își trădează dintr-odată prezența organelor de *simț* ale acestuia; dar, dacă aşezăm țânțarul la o depărtare ce se află în interiorul domeniului razei sale de *privire*, atunci păianjenul imediat se refugiază (experiența cu păianjenul a lui H. Volkelts); acum este cu totul o *altă* ființă ceea ce el vede şi ceea ce palpează, şi este la fel de puțin în stare să identifice spațiul de vedere şi spațiul acțiunii de a palpa (spațiul kinestetic) ca şi lucrurile care se găsesc în el. Nici chiar cele mai superior dezvoltate animale nu dispun de un sistem complet de categorii pentru lucruri. O maimuță, căreia i se pune în mână o banană descojită pe jumătate, fuge de ea, în timp ce o înfulecă pe cea în întregime descojită; pe cea care nu este descojită o descojeşte ea singur şi apoi o înfulecă: obiectul "banană" nu s-a "schimbat" pentru animal, el s-a schimbat într-un "altceva". Evident, animalului îi lipseşte acel centru din care să poată raporta la un sâmbure de realitate identic, la unul şi acelaşi obiect – lucru concret, funcțiile psiho-fizice ale vederii, auzului, mirosului, apucării, pipăirii sale, respectiv văzului, auzului, gustului, mirosului, pipăitului, care se prezintă în acestea.

În continuare, omul singur are de la început un spațiu propriu. De exemplu, ceea ce învață omul născut orb, dar operat, nu este o combinare a unor "spații" originar despărțite, cum ar fi spațiul pipăitului, privirii, auzului, spațiului kinestetic, într-un spațiu al intuiției, ci numai identificarea datelor sale sensibile ca simbol şi calitate desemnând *un* lucru existent într-*un* loc. Însă animalului îi lipseşte iarăşi acea funcție centrală care ar transforma un spațiu propriu într-o *formă* solidă dată *înaintea* lucrurilor individuale şi a perceperii lor. Înainte de toate, animalului îi lipseşte acel mod special al auto-centrării,

care cuprinde laolaltă toate datele sensibile şi impulsurile instinctuale corespunzătoare lor şi le relaţionează la *o* "lume" ordonată substanţial. La animale, aşa cum am arătat aceasta pătrunzător în altă parte, lipseşte tocmai un "*spaţiu al lumii*" *(Weltraum)* propriu care, independent de mişcările de schimbare a locului proprii animalului, să se constituie într-un fundal stabil. De asemenea, lipsesc *spaţiul şi timpul* ca "*forme goale*", în care omul să aşeze înăuntru lucruri şi fenomene pe care le concepe ca primare. Acestea sunt posibile numai în cazul unei fiinţe (spirituale), la care măsura *insatisfacerii instinctelor depăşeşte permanent* măsura satisfacerii acestora. Originar, numim "gol" nesatisfacerea aşteptării noastre instinctuale – primul "gol" este, oarecum, golul inimii noastre.

Rădăcina tuturor senzaţiilor exterioare, premergătoare intuiţiilor omeneşti de spaţiu şi timp, se află în posibilitatea mişcărilor şi acţiunilor organic spontane, desfăşurate într-o ordine determinată. Faptul că, aşa cum putem dovedi în cazul unor anumite fenomene de cădere (a memoriei), spaţiul pipăitului nu este direct ataşat spaţiului optic, ci ataşarea urmează numai mijlocirii prin sensibilitatea kinestezică, arată că omul trăieşte spaţiul ca formă goală, cel puţin ca "spaţialitate" încă neformată, deja înainte de conştientizarea unei senzaţii oarecare, şi anume pe baza celor ce impulsionează mişcarea, şi a acelor impresii trăite care ne semnalizează că suntem în stare să ducem la împlinire acele mişcări (pentru că acestea sunt motivaţii care impulsionează mişcarea, cărora li se datorează în primul rând, senzaţiile kinestezice). Acest spaţiu primitiv de mişcare, conştiinţa împrejurimii *(Herumbeurisstsein)*, vor rămâne chiar şi atunci când *va fi dărâmat* în întregime acel spaţiu optic, singurul care asigură premisa "extinderii", permanent concomitentă multitudinii. În trecerea de la animal la om, deci, vom găsi o totală "întoarcere" a "golului" şi a "plinului" şi, într-adevăr, atât din punctul de vedere al timpului cât şi al spaţiului. Cu toate că animalele superior dezvoltate dispun de o multitudine spaţială (cele inferioare au numai impresii temporale),

aceasta nu este totuşi de un caracter omogen, ceea ce înseamnă că în sfera optică, luată ca sistem de poziţii anterior date, locurile rămân fixe şi se separă total de calităţile şi mişcările care le umplu ale formaţiunilor mediului. Numai optica cea mai înaltă a omului (mersul drept, în picioare) posedă acest sistem, însă omul poate să-l piardă în anumite cazuri patologice, când îi rămâne numai aşa numitul "spaţiu originar", "trăirea orientativă". Animalul poate tot atât de puţin să separe formele goale ale spaţiului şi timpului de conţinuturile determinate ale lucrurilor lumii, pe cât de puţin este în stare să desfacă "numărul" *(Zahl)* de "cantitatea" *(Anzahl)* mai mare sau mai mică aflată în lucruri însuşi. Animalul trăieşte în întregime în realitatea concretă a prezentului său de totdeauna. Numai atunci – în om – *aşteptările* instinctuale se transpun în impulsuri de mişcare când sunt în *suprapondere* cu tot ceea ce este realizare a instinctului într-o percepţie sau senzaţie, numai atunci are loc acel fenomen, într-adevăr deosebit, că "golul" spaţial şi, în mod analog golul temporal apare ca "stând la bază", premergând tuturor conţinuturilor posibile ale percepţiilor şi întregii lumi a lucrurilor. Omul priveşte, fără să lămurească aceasta, golul propriu inimii sale ca un "gol infinit" al spaţiului şi timpului, ca şi cum acestea ar exista chiar şi când nu ar fi fost dat nici un lucru! Abia cu mult mai târziu ştiinţa va corecta această imensă eroare a concepţiei naturale despre lume şi anume prin aceea că ne învaţă că spaţiul şi timpul sunt numai ordini, posibilităţi de stare şi succesiune şi, independent de aceasta, nu au nici o existenţă.

După cum am spus, animalul nu are constitutiv nici un "spaţiu" al lumii. Un câine poate trăi chiar şi ani întregi într-o grădină şi să se învârtă chiar destul de des prin orice punct al grădinii – totuşi, niciodată nu va fi în stare să-şi facă o imagine de ansamblu a grădinii şi a stării sale corporale proprii, independent de dispoziţia pomilor şi tufelor etc., fie grădina cât de mare sau de mică. El are numai, împreună cu mişcările sale, "spaţii" schimbătoare "ale mediului înconjurător", pe care nu le poate proiecta asupra întregului spaţiu al grădinii independent

de poziția corpului său. Motivul pentru aceasta este tocmai faptul că animalul nu este în stare să facă un obiect din corpul său și din mișcările acestuia, așa cum omul – chiar și *fără* știință – este în stare să includă în intuiția sa a spațiului starea corporală proprie ca un moment schimbător și e învățat să se socotească aproape instinctiv și cu întâmplătorul poziției sale. Această realizare este numai începutul a ceea ce el va continua în știință. Căci aceasta este măreția științei omenești, că în ea omul *învață să calculeze*, mereu mai cuprinzător, cu caracterul întâmplător al poziției sale în univers, cu sine însuși și cu întregul aparat psihic și fizic întocmai ca și cum ar fi un lucru străin, care se află în legături cauzale strânse cu alte lucruri și odată cu aceasta știe să obțină, cu încetul, o imagine a lumii însăși, care și ale cărei obiecte și legi sunt *independente* de organizarea psihofizică a omului, de simțurile omului și de pragurile acestora, de nevoile și interesele sale față de lucruri – care, deci, rămâne constant în schimbarea pozițiilor sale în univers, a stărilor, modurilor de organizare și trăirilor sale sensibile.

Omul singur – întrucât este persoană – este în stare să se ridice – în calitate de ființă vie – deasupra sa însăși și dintr-un centru aproape ca și *dincolo* de lumea spațio-temporală și să facă din *totul*, între acestea din el însuși, un obiect al cunoașterii sale. În felul acesta, ca ființă spirituală, omul este o ființă superioară atât lui însuși ca ființă vie cât și lumii. Ca atare, el este capabil de ironie și umor, care includ în sine mereu o ridicare asupra poziției sale existente.

Însă, acel centru din care omul duce la împlinire actele prin care obiectualizează corpul și psihicul său, cu ajutorul cărora face obiect din lume, în plinătatea sa spațială și temporală – acest centru însuși nu poate fi o "parte" a acestei lumi și nici nu poate, deci, să posede un undeva *(Irgendwo)* și un cândva *(Irgendwann)* determinate: ea nu poate fi inserată decât în *fundamentul existențial cel mai înalt.*

Deja Kant a clarificat în esență, în profunda sa doctrină cu privire la apercepția transcendentală, acea nouă unitate a lui *cogitare* care este "condiția oricărei experiențe și de aceea și a oricărui obiect al experienței" – nu numai exterioare ci, de asemenea , și a oricărei experiențe interioare, datorită căreia ne devine accesibilă chiar și viața noastră interioară proprie. Prin aceasta, el a ridicat, mai întâi "spiritul" deasupra "Psyche"-ei și a negat explicit că spiritul ar fi numai o grupă de funcții a unei așa numite "substanțe sufletești", care își datorează acceptarea sa fictivă numai "obiectualizării" *(Verdinglichung)* nejustificate a unității *actuale* a spiritului.

Cu aceasta am desemnat cea de-a treia determinare importantă a spiritului: spiritul este singura existență *care nu este capabilă, să se obiectualizeze pe sine* – este *pură actualitate*, își are existența sa numai *în împlinirea liberă a actelor sale*. Centrul spiritului, "persoana", nu este, deci, o existență obiectuală și nici lucru, ci numai *o structură ordonată de acte* (esențial determinată), care se înfăptuiește permanent pe sine. Persoana există numai în actele sale și *prin* ele. Sufletescul *nu* se realizează "pe sine însuși", el este un șir de fenomene, "în" timp, pe care noi nu suntem în stare să-l privim principal *chiar*, tocmai din centrul spiritului nostru și nici nu putem să-l obiectualizăm în percepția și observația interioară. Tot ceea ce este sufletesc poate fi obiectualizat – nu însă actul spiritual, intenția, ceea ce contemplă procesul spiritual însuși. Pentru existența persoanei noastre ne putem *aduna* pe noi, ne putem concentra pe noi – însă nu ne putem obiectualiza. Chiar și persoanele străine ca persoane nu pot fi obiectualizate. (În acest sens spune Goethe despre Lilli că "a iubit-o chiar prea mult" pentru ca să o poată "observa"). Putem ajunge cu alte persoane în starea de cunoaștere participativă numai prin aceea că actele sale libere le putem co și post-împlini, prin ceea ce un cuvânt sărac numește "a urma", sau numai atunci dacă, datorită "înțelegerii" posibile a atitudinii *iubirii* spirituale, care este opusul cel mai extrem al oricărei fel de obiectualizare – cu

voința și iubirea unei persoane, și prin aceasta cu a noastră înșine: ne "identificăm", cum se obișnuiește să se spună.

Chiar și în actele unui spirit supra-singular *(über singulären Geistes)* – pe care trebuie să-l admitem pe baza conexiunii de esență, indivizibile, dintre act și idee, dacă noi acceptăm că în această lume există o ordine de idei care se realizează pe sine independent de conștiința umană și aceasta o atribuim existenței originale însăși ca una din atributele sale – noi putem lua parte numai prin *co-împlinire:* la o ordine esențială, întrucât este vorba de spiritul care cunoaște, la o ordine obiectivă a valorilor, întrucât este vorba de spiritul care iubește, la o ordine a scopurilor proceselor lumii, în măsura în care este vorba de spiritul care vrea. Filozofia ideilor *(Ideenphilosophie)* mai veche, dominantă de la Augustin încoace, a admis ca "ideae ante res", o "prevedere" *(Vorsehung)* și un plan al creației universale încă înainte de existența reală a lumii. Însă ideile nu există "înainte" și nici "după" lucruri sau "*cu*" ele și sunt create numai în actul realizării permanente a lumii *(creatio continua)* în spiritul etern. De aceea și co-realizarea noastră a acestor acte nu este o pură găsire sau descoperirea unei existențe independente de noi și esențiale, ci o adevărată co-producere și co-creație – ce se petrece din centrul și *originea* lucrurilor însăși – a esențialităților, ideilor, valorilor și scopurilor chemate întrajutorarea logosului etern, a iubirii eterne și a voinței eterne.

Actul ideației ca act specific spiritual. Cunoașterea esenței și trăirea realității. Omul: cel care știe să spună nu *(Neinsagenkönner)*

Acum, dacă vrem să clarificăm până în amănuntele sale specificul, particularitatea a ceea ce noi numim "spirit", atunci cel mai bine este să ne referim la un act specific spiritual, *actul ideației.* Acest act se deosebeşte în deplină măsură de orice inteligență tehnică, de orice gândire mijlocită, ce lucrează cu concluzii, ale cărei prime începuturi noi le-am presupus şi la animale. Ca exemplu, o problemă care ține de sfera inteligenței ar fi următoarea: eu simt acum aici în brațul meu o durere – cum s-a născut ea, cum poate fi ea înlăturată? A stabili aceasta intră în sarcina ştiinței pozitive, a fiziologiei, a medicinii. Însă, eu pot să mă raportez la aceeaşi durere într-un mod mai distant, mai teoretic, mai contemplativ, pot s-o concep ca o astfel de trăire, ce constituie un "*exemplu*" pentru acel conținut de esență, în mod suprem special şi în mod suprem uimitor, că această lume este pătată, în *general*, de durere, rău şi suferință. Atunci voi pune altfel întrebarea: ce este, de fapt, *suferința însăşi*, făcând abstracție că eu o am acum aici - şi cum poate fi fundamentul lucrurilor încât ceva ca "suferința în general" să fie cu putință?

Un exemplu măreț pentru un asemenea act ideativ ne dă cunoscuta istorie a întoarcerii lui Buddha. Prințul, după ce timp de ani de zile, în palatul părintelui său a fost ținut departe de orice impresie negativă, vede *un* sărac, *un* bolnav şi *un* mort; el însă a înțeles imediat aceste trei fapte întâmplătoare ale existenței aşa, acum şi aici *(jetzt-hier-so-seienden)* ca un pur exemplu, ce poate fi înțeles de noi, al structurii naturii, al caracterului esențial al lumii.

Descartes a încercat să clarifice esența corpurilor şi construcția lor esențială recurgând la o bucată de ceară –

aceasta este o altă întrebare decât atunci, când, de exemplu, un chimist cercetează un anumit corp după părţile sale componente. Pentru întrebări esenţiale de acest fel un exemplu energic ne oferă întreaga matematică. Animalul are doar vagi mulţimi de reprezentări (cu privire la cantităţi), dar care se opresc în întregime asupra lucrurilor percepute, la figurile lor, la grupările acestora. Numai omul va fi capabil să separe treimea ca "numărul" a trei lucruri de aceste lucruri, şi să opereze cu "numărul" 3 ca un obiect independent, conform cu legea internă de producere a şirului acestor obiecte. Ceea ce matematica găseşte în afirmaţiile privind relaţiile dintre mulţimile nesensibile, pe care le cercetează, este – dacă astăzi nu, atunci mâine – în modul cel mai curios capabil de a fi aplicat cu maximă rigoare asupra tuturor lucrurilor reale, care (definite în axiome) se află în mulţime.

Toate acestea sunt întrebări pe care spiritul ca atare şi le pune – şi nu inteligenţa ce procedează prin concluzii, care nu poate oferi decât instrumente pentru a le rezolva. Animalul nu este în stare de nimic asemănător.

Deci, ideaţia înseamnă ca, independent de mărimea şi numărul observaţiilor pe care noi le facem şi de concluziile inductive, aşa cum acestea le angajează inteligenţa, să pricepem structura *esenţială* şi formele de construcţie ale lumii ca un exemplu al regiunii esenţiale respective. Însă, cunoaşterea pe care o dobândim astfel, chiar dacă am dobândit-o printr-un singur exemplu, în nesfârşita sa universalitate este valabilă pentru *toate lucrurile posibile*, care au această esenţă, şi independent de întâmplătorul simţurilor noastre omeneşti şi de felul şi măsura iritabilităţii lor, în situaţia oricărui subiect spiritual posibil care gândeşte acelaşi material* Cunoştinţele pe care le-am dobândit astfel valorează, deci, *dincolo* de graniţele experienţei noastre sensibile; ele contează nu numai pentru această

* Deci, omul posedă mai mult decât acel "intelectus archetypus" pe care Kant i-l contestă, admiţându-l numai ca şi concept de graniţă; Goethe, însă, i-l atribuie explicit.

lume existentă în mod real ci pentru orice lume posibilă. Noi numim aceste cunoştinţe, în limbaj scolastic "*a priori*".

Aceste cunoştinţe esenţiale îndeplinesc *două* funcţii foarte diferite. Pentru *ştiinţele* pozitive, al căror domeniu este riguros determinat prin demonstrabilitatea principiilor lor reduse datorită observaţiei şi măsurării, ele formează premisele cele mai înalte, *axiomele*, care în limitele logicii cele mai generale a obiectelor se constituie pentru orice domeniu în grupe speciale şi indică direcţia unei observaţii fructuoase, a inducţiei şi deducţiei prin inteligenţă şi, înainte de toate, prin gândirea discursivă. Pentru *metafizica* filozofică însă, al cărei scop final este cunoaşterea existenţei în mod absolut, cunoştinţele esenţiale formează, cum potrivit şi metaforic spunea Hegel, o "fereastră către absolut". Căci această esenţă adevărată pe care raţiunea o găseşte în lume nu poate fi întoarsă la nişte cauze empirice de acest fel nici de către noi şi nici de către o existenţă dată de o esenţă de acest fel. Aceasta, în măsura în care este esenţă, poate fi pusă pe seama unui spirit supra-singular ca atribut al existenţei supraindividuale şi orice existenţă dată a unei asemenea esenţe poate fi concepută în general ca afirmare a impulsului etern, drept cel de-al doilea atribut al său.

Această capacitate de a despărţi între esenţă şi existenţa dată face trăsătura *principală* a spiritului omenesc, pe care se *fundamentează* toate celelalte trăsături. Cum a spus deja Leibniz, ceea ce este esenţial la om nu e faptul că are cunoaştere ci că are o cunoaştere-apriori sau că este capabil de a o dobândi. Nu există un fel de organizare "constantă" a raţiunii, aşa cum a admis aceasta Kant; ea se supune, mai degrabă principial, schimbării istorice. Constanta este doar raţiunea *însăşi* ca înclinaţie şi capacitate care datorită funcţionalizării noilor cercetări esenţiale – pe care pionierii ce conduc omenirea le găsesc în faptele empirice şi pe care şi masa apoi şi le însuşeşte şi începe să le imite formează şi plăsmuieşte mereu noi *forme* de gândire, simţire, iubire şi valorizare.

Dacă vrem să pătrundem, de aici, mai adânc în esența omului, atunci trebuie să ne reprezentăm *structurile de acte* care *conduc* către actul ideației. *Conştient sau inconştient* omul realizează o tehnică, ce poate fi desemnată ca o tehnică (în mod experimental) a *suspendării caracterului real al lucrurilor*, al lumii. În această încercare, în această tehnică de concepere a esenței, logosul se decuplează de esențialitățile lumii lucrurilor concrete, sensibile, în măsura în care aceasta a devenit deja obiect. Animalul, am văzut aceasta, trăieşte în întregime în concret şi în realitate. De orice realitate se leagă în mod corespunzător un loc în spațiu şi un loc în timp, un "aici şi acum", în continuare o cu totul întâmplătoare existență-aşa *(Sosein)*, pe care experiența sensibilă ne-o oferă întotdeauna sub un anume "aspect".

A fi om înseamnă: a spune un "nu" plin de forță realității de acest fel. Buddha ştia aceasta atunci când a spus "este minunat să contempli orice lucru, este însă îngrozitor să fii acel lucru" şi a dezvoltat o tehnică a pierderii realității de sine a lumii şi a eului propriu. Aceasta o ştia Platon când a legat contemplarea ideilor de o abatere a sufletului de la forma sensibilă a lucrurilor şi o întoarcere în sine însuşi pentru a găsi aici "originea" lucrurilor. Şi nu altfel gândeşte nici Edmund Husserl când leagă cunoaşterea ideilor de o "*reducție fenomenologică*", adică de o "ştergere" *(Durchstreichung)* sau de o "punere în paranteză" *(Einklammerung)* a coeficientului întâmplător al lucrurilor ca existențe date, pentru a obține "essentia" lor. Fireşte, nu sunt de acord în amănuntele sale cu această teorie a reducției la Husserl, dar trebuie să accept că în ea este avută în vedere ceea ce defineşte, de fapt, spiritul omenesc.

Dacă vrem să ştim cum se desfăşoară acest act, atunci, înainte de toate, trebuie să ştim, în ce constă, de fapt, *trăirea* noastră *a realității*. În ceea ce priveşte impresia despre realitate nu există o senzație special dată (tare, dur etc.). Nici percepția, amintirea, gândirea şi toate actele perceptive posibile nu sunt în stare să ne procure această impresie: ceea ce ele ne dau este

întotdeauna numai existența-așa *(Sosein)* întâmplătoare a unui lucru și niciodată existența sa *concretă (Dasein)*. Cea care ne oferă nouă existența concretă (= existența reală) este, mai degrabă, trăirea opunerii sferelor de lume deja deschise – şi opunere există numai pentru viața noastră impulsivă, pentru viața noastră instinctuală, pentru impulsul nostru vital central. Nu un anume raționament este acela care ne conduce la afirmarea realității lumii exterioare (care ca şi sferă există, de exemplu, şi în vis), nu forma intuitivă a percepției (cum ar fi "formele", "configurațiile") ne dă trăirea realității, nu obiectualitatea (aceasta există şi atunci când fantazăm), nu locul fix în spațiu în mişcarea atenției – ci, cum am văzut, impresia trăită de opunere față de cea mai de jos, mai primitivă treaptă a vieții sufleteşti, care este proprie chiar şi plantelor, de "capacitatea de invenție" față de centrul instinctual, care se întinde în toate direcțiile, activ chiar şi în somn şi în ultima treaptă a lipsei de conştiință. În ordinea riguros reglată a părților sale componente (culoare, formă, întindere etc.) prin care se construieşte un lucru oarecare corporal, atât obiectiv cât şi în percepția noastră a lui – o ordine, pe care noi o putem studia, de exemplu, în dărâmarea patologică a capacității de a percepe – în această ordine nu există nimic mai originar decât realitatea, respectiv trăirea momentului de realitate. Dacă lăsăm ca pentru o conştiință să pălească toate culorile şi materialele sensibile, să se dizolve toate figurile şi relațiile, să se destrame formele de unitate a lucrurilor, – atunci, ceea ce rămâne, în final, oarecum nud, liber şi gol de orice fel de calitate, este impresia plină de energica putere a realității, impresia de *realitate* a lumii.

Impresia originală a realității ca impresie a opunerii față de lume *premerge* deci orice conştiință, orice reprezentare, orice percepție. Chiar şi cea mai insistentă percepție sensibilă nu este niciodată doar determinată prin impuls şi procesul normal din sistemul nervos: o întoarcere instinctuală, fie aceasta dorință sau antipatie, trebuie să fie prezentă chiar şi dacă este vorba doar de producerea celei mai simple senzații. Aşadar, un impuls al

imboldului nostru de "viață" este co-condiția de neocolit pentru toate senzațiile şi percepțiile posibile, opunerile pe care centrii şi câmpurile de forță care reprezintă fundamentul imaginilor corporale ale mediului înconjurător o exercită asupra impulsului nostru de viață – imaginile sensibile înseşi sunt în întregime inactive – pot fi trăite deja într-un punct al procesului temporal al unei percepții posibile în devenire, unde nu este încă vorba de o percepție conştientă a imaginii. Trăirea realității pre-merge deci oricăreia dintre reprezentările noastre despre lume şi nu îi postmerge.

Ce înseamnă atunci acest "nu" despre care eu vorbesc? Acest *nu* înseamnă, cum credea Husserl, să ne reținem de la *judecata* de existență (care se află deja în fiecare percepție naturală); judecata "A este real" pretinde în chiar predicatul său o împlinire a trăirii, dacă "real" nu este un cuvânt gol. Aceasta, mai degrabă, înseamnă să suprimăm (pe seama noastră), în mod experimental, *momentul de realitate însuşi*, să anihilăm acea impresie puternică a realității, întreagă, nedivizată, împreună cu corelatul ei afectiv – adică să îndepărtăm acea "frică pământească" care, cum spune Schiller, dispare numai "în acele regiuni unde locuiesc formele pure" *(in jenen Regionen, wo die reinen Formen wohnen)*. Căci orice realitate, pentru că este realitate şi este total indiferent ceea ce ea este, constituie pentru orice ființă vie mai degrabă o apăsare care reține, limitativă, iar corelatul ei este o angoasă "pură" (fără nici un obiect). Acest *act*, fundamental ascetic al suspendării realității *(Entwirklichung)* poate, dacă existența dată este opunere, să apară tocmai în suprimarea acelui impuls de viață *(Lebensdrangs)*, în aşezarea în afara forței *(Ausserkraftsetzung)* în relație cu care lumea apare, înainte de toate, ca opunere, şi care, în acelaşi timp, este condiția oricărei percepții sensibile a lui "acum – aici – aşa" (Jetzt-Hier-So). Pentru că instinctele şi simbolurile țin unul de altul, crede Platon, a filozofa nu este decât "o eternă strădanie", şi de aceea scopul ultim al oricărui raționalism exprimat se întemeiază pe idealul ascetic.

Însă acest act de suspendare a realității poate fi împlinit numai de acea existență pe care noi o numim "spirit". Numai spiritul în forma sa de "voință" pură, poate printr-un act de voință – şi acesta se numeşte "act de refulare" *(Hemmungsakt)* – să provoace inactualizarea acelui centru de impuls sensibil *(Gefühlsdrangzentrums)* pe care noi l-am recunoscut în faptul că realul a ajuns existență reală.

Omul este ființa vie, care datorită spiritului său – dominând şi suprimând impulsuri instinctuale prin imagini perceptive şi reprezentări, adică refuzându-şi hrana – poate să se raporteze principial ascetic la viața sa, de care se îngrozeşte cu violență. Comparat cu animalul, care spune realității întotdeauna "da" – chiar şi acolo unde o detestă şi fuge de ea – *omul* este "cel care poate să spună nu" *(Neinsagenkönner),* ascetul vieții *(Asket des Lebens)*, veşnicul protestatar împotriva oricărei realități pure. Aceasta este total independent de întrebările concepției despre lume şi despre valoare; de faptul că cineva (ceva în sensul lui Buddha, care, în orice caz, a răspuns la aceste întrebări cu o profunzime abia atinsă de altcineva) consideră drept ultim scop ca spiritul să se înalțe la sfera reală a esențelor pentru că judecă realitatea însăşi ca fiind răul *(omne ens est malum)* sau dacă din sfera esențelor – aşa cum consider şi eu ca fiind corect – caută, întotdeauna, să se întoarcă la realitate şi la acel "acum – aici – aşa" al ei, pentru a o face mai bună (considerând existența concretă ca indiferentă față de lume şi de rău) şi vede adevărata viață şi adevărata *determinare a omului* în această ritmică eternă dintre Idee şi realitate, dintre spirit şi strădanie, în "echilibrarea" *(Ausgleich)* tensiunii lor mereu renăscânde. În comparație cu animalul, a cărui existență concretă este incorporarea *filisterium*-ului – omul este eternul "Faust", *bestia cupidissima rerum noravum*, niciodată mulțumit cu realitatea care îl înconjoară, mereu dator să rupă limitele acelei existențe a sa "aici – acum – aşa", întotdeauna străduindu-se să *transceadă* realitatea care îl înconjoară – între acestea şi realitatea sa de sine prezentă. În acest sens vede şi Freud

omul, ca cel ce "suprimă instinctul"*. Şi numai pentru că este aşa, pentru că poate să spună un "nu" instinctelor nu ocazional ci *constituţional*, omul ştie să supra-construiască o ideală împărăţie a gândirii deasupra lumii sale perceptive; pe de altă parte, tocmai prin aceasta să asigure creşterea energiei dormitânde din impulsurile sale instinctuale reprimate ale spiritului locuind în el. Adică, omul este capabil să "sublimeze" energia sa instinctivă în activitate spirituală.

* Vezi *Jenseits des Lustprinzips.*

Problema sublimării: slăbiciunea originară a spiritului şi împuternicirea (*Ermächtigung*). Critica doctrinei "clasice" şi a celei negative cu privire la om. Sublimarea ca proces universal

Se ridică însă, în acest punct, din nou o întrebare hotărâtoare: oare spiritul *se naşte* prin asceză, refulare, sublimare *sau* prin aceasta *îşi obţine* numai *energia* sa? Este această tehnică interioară – chiar dacă ea este determinată prin acel "non fiat" al voinței care exprimă instinctul – numai o creare *a dispoziției* pentru manifestarea spiritului în om, sau spiritul în esența, principiile şi legile sale se naşte prin acest fel de refulare sau sublimare?

Convingerea mea este *că existența spiritului* nu se determină *nicidecum* prin această activitate negativă, în acest "nu" spus realității, rezultatul acestei suprimări, inactivări a centrului instinctelor care dau realitatea şi imaginea, că acestea constituie numai *livrarea energiei* şi cu aceasta *produc capacitatea sa de manifestare.* Spiritul – aşa cum am spus deja aceasta – este, în ultimă instanță, un atribut al acelei existențe însăşi, care se manifestă *în* om în unitatea de concentrare, ce se "adună" spre sine ca persoană. Însă, ca atare, spiritul este, în forma sa "pură", *originar fără nici o "putere", "forță", "activitate"*. Pentru ca spiritul să ajungă fie şi la cel mai mic grad de forță şi activitate trebuie să se ajungă la acea *asceză*, suprimare şi, totodată, sublimare a instinctelor.

Pornind de aici, obținem două posibilități de înțelegere a concepției despre spirit, care în istoria ideii despre om joacă un rol fundamental. Prima dintre teorii, pe care au elaborat-o grecii, atribuie spiritului însuşi nu numai o esențialitate şi autonomie proprie, ci şi forță şi activitate, ba, în cea mai mare măsură, cu putere şi forță – noi numim aceasta "teoria clasică"

despre om. Ea este o parte componentă a unei imagini generale despre lume, care afirmă că lumea *(Kosmos),* existentă de la început şi neschimbată în procesul de devenire al istoriei, este astfel construită încât formele tot mai înalte ale existenţei de la Dumnezeire până la materia brută alcătuiesc modalităţi de a fi mai puternice, mai pline de forţă, adică mai pline de efecte. În punctul cel mai înalt al unei asemenea lumi stă un Dumnezeu spiritual şi atotputernic, atotputernic *tocmai* prin spiritul său. Cea de a doua, în opoziţie cu aceasta, este doctrina pe care o numim "teoria negativă" a omului, care reprezintă, dimpotrivă, opinia că spiritul însuşi – în măsura în care aici acest concept este în general tolerat – sau, cel puţin, orice activitate creatoare de cultură a omului, toate actele logice, morale, estetic-contemplative şi artistic formative se nasc exclusiv datorită acestui "nu".

Resping amândouă aceste teorii. Eu afirm că spiritul are într-adevăr o esenţă şi o legitate proprie, dar în nici un fel o energie originală proprie, că într-adevăr, deşi încărcarea cu energie *(Energisierung),* la început încă fără putere, ce constă dintr-o grupă de "intenţii" pure, se petrece ca urmare a acelui act negativ (care deja el însuşi este spiritual) al voinţei ce refulează instinctul, – totuşi spiritul nu "apare" în primul rând datorită acestui proces.

Pentru teoria negativă a omului aş numi aici câteva exemple, în sine, fireşte, deosebite; doctrina lui Buddha despre salvare, doctrina lui Schopenhauer despre "autonegarea voinţei de a trăi"; în continuare, cartea demnă de atenţie a lui Paul Alsberg, *Enigma omenirii* (*Das Menschheitsrätsel*) şi, în sfârşit, doctrina târzie a lui Sigmund Freud, în special cea din *Dincolo de principiul plăcerii (Jenseits des Lustprinzips*).

Pentru Buddha, care cu o incomparabilă profunzime a recunoscut că specificul realităţii este suferinţa provocată de opunere, sensul existenţei omeneşti se sfârşeşte în stingerea sa ca subiect care doreşte, respectiv, cu realizarea unei lumi de esenţe doar contemplate încă, ceea ce înseamnă "neantul", sau,

exprimat mitologic, “Nirvana”. O idee pozitivă despre suflet Buddha nu are nici în privința omului și nici a fundamentului lumii. Buddha a recunoscut, înțelept, numai tehnica cunoașterii și “știință sfântă” a învingerii suferinței în ordinea cauzală, în care, prin intermediul exersării tehnicii suprimării realității, prin suprimarea interioară a dorinței (el numește dorința “sete”), lumea reală sensibilă, procesele corporale și sufletești dispar iar calitățile sensibile, formele, relațiile, spațialitatea și temporalitatea existenței se prăbușesc progresiv.

Schopenhauer vede sensul esențial al diferenței dintre animal și om exclusiv în aceea că animalul nu poate împlinii acea negare “salvatoare” a voinței de a trăi, de care omul, în exemplarele sale cele mai înalte, este capabil – acea negare, care pentru Schopenhauer, la fel ca și pentru maestrul său Bouterwek, este izvorul tuturor “fenomenelor mai înalte” ale conștiinței și ale cunoașterii în metafizică, artă și etica compasiunii.

Alsberg, un discipol al lui Schopenhauer, recunoaște foarte corect că nici dovezile morfologice, nici cele fiziologice, nici cele empiric-psihologice nu pot să justifice convingerea generală în lumea culturală a unei deosebiri de esență dintre om și animal. Alsberg a lărgit doctrina lui Schopenhauer cu teza că “principiul umanității” înseamnă exclusiv că omul în lupta vitală de supraviețuire dintre indivizi și specii a știut să-și orienteze organele sale în favoarea instrumentelor, a limbii, a formării conceptelor; aceasta din urmă el a condus-o înapoi la eliminarea organelor și funcțiilor sensibile și la principiul machian al unei pe cât posibile “economisiri” a conținutului sensibil. Alsberg respinge explicit definirea omului prin spirit și rațiune. Rațiunea, pe care în mod fals – la fel ca maestrul său Schopenhauer – o admite doar ca și gândire discursivă, în special ca și formare de noțiuni, este pentru el o consecință a limbii și nu rădăcina sa; limba însăși o vede ca “un instrument, material”, care servește comutării muncii organelor de simț. Ca fundament pentru nașterea acestui “principiu al omului”,

Alsberg numeşte acea tendinţă a vieţii de a comuta organele sale şi de a pune în locul funcţiilor organice vii "instrumente" şi "semne", aceasta şi ca fundament al progresivei "creşteri a creierului" *(Vergehirnlichung)* omului în sens morfologic şi fiziologic, adaptare în mod special *deficitară* a organelor omului la lumea sa înconjurătoare: lipsa piciorului pentru apucat, căţărat, a ghearelor, colţilor, blănii ş.a., adică lipsa acelor acomodări specifice de organe pe care le posedă rudele sale cele mai apropiate, maimuţele antropoide. Ceea ce se numeşte spirit este aşadar pentru Alsberg numai un surogat întârziat al lipsei acomodării organelor – am putea spune în felul lui Alfred Adler, care explică, astfel, anumite dotări superioare la om – o supracompensare a inferiorităţii constituţionale a organelor la genul uman.

Cum am mai spus, şi doctrina târzie a lui Freud aparţine de sfera teoriei negative despre om. Cuvintele de "refulare a instinctelor şi a afectelor" le-a folosit explicit deja Schopenhauer pentru a explica, cum s-a exprimat el, anumite "forme de demenţă". Este cunoscut cât de magistral a elaborat Freud aceste idei în explicarea naşterii nevrozelor. Însă pentru Freud aceleaşi schimbări ale instinctului care, pe de o parte, trebuie să explice nevrozele, pe de altă parte (în cazul că energia refulată a instinctelor este "sublimată") sunt în stare să producă nu mai puţin decât capacitatea formelor mai înalte ale creaţiei culturale, sau, cum Freud o spune explicit, specificitatea însăşi a constituţiei omeneşti. El se exprimă astfel: "Dezvoltarea de până acum a omului, după câte mi se pare mie, nu necesită nici o altă explicaţie decât cea a animalelor, şi ceea ce putem observa la un număr redus de indivizi, tendinţa neîntreruptă de perfecţionare în continuare, se lasă uşor înţeleasă ca o consecinţă a refulării instinctelor, pe care s-a construit tot ce este mai valoros în cultura omenească"*.

---

* Vezi *Jenseits des Lustprinzips*, 1918, p. 40.

Până acum s-a acordat mult prea puţină atenţie faptului că, de la elaborarea sa, concepţia dualistă a ultimului Freud despre cele două instincte fundamentale, libido-ul şi instinctul morţii, intră uneori într-o legătură ce devine conştientă, nu numai cu Schopenhauer, ci direct cu Buddha însuşi. După doctrina amândurora, în fundamentul lor toate formele de existenţă concretă, începând cu lucrurile materiale şi trecând prin plantă, animal, om, până la înţelepţii posedând "ştiinţa sacră" alcătuiesc un fel de grupuri ale unui marş festiv, devenit rigid, care duce nimicul liniştit la moartea eternă. Căci, după Freud – care (în mod fals, după câte m-i se pare mie) atribuie organismului, în general, o tendinţă de *a se opri* pur şi simplu în existenţa-aşa, o tendinţă către starea de linişte, către protecţia în faţa instinctelor şi către refuzarea instinctelor – deja şi sistemul de putere, care la animale (în opoziţie cu plantele), intră în opoziţie cu sistemele de hrănire, creştere şi înmulţire şi se intercalează între ele şi lumea exterioară, este o realizare relativă a aceluiaşi instinct distructiv al morţii luat în fundamentul său sadic, ca un fel de nostalgie primară de a întoarce viaţa "înapoi în anorganic".

Nu pot să dau acordul meu nici uneia dintre tezele "teoriei negative" a spiritului. Toate acestea sunt accentuat unilaterale, în afară de tezele care iau în considerare valoarea vieţii, ale "psihicilor" – dacă îmi este permis să folosesc vechea distincţie dintre "psihici" şi "pneumatici". Chiar Buddha a fost în deplină măsură un "psihic" *(Psychiker)*. Eu sunt chiar de părerea că întreaga cultură indiană nu posedă categoria specific greacă şi occidentală a spiritului. Toate sistemele indiene sunt, de la unul la altul, fie un biologism pozitiv, fie unul negativ, şi aceasta atât faţă de specificul celor anorganice, cât şi al celor spirituale. Dar pe toate acestea le amintesc numai colateral.

Lipsa esenţială a oricărei forme de teorie negativă a spiritului este faptul că în ele nu găsim nici măcar o urmă de răspuns la următoarea întrebare fundamentală: *ce* este ceea ce neagă în om, ceea ce neagă voinţa de a trăi şi ceea ce reprimă instinctele? Şi pe baza căror cauze ultime diferite energia

instinctuală reprimată devine într-un caz nevroză şi în celălalt se sublimează în activitate creatoare de cultură. Unde sublimează? Şi cum principiile spiritului (cel puţin parţial) concordă cu principiile existenţei? În sfârşit: de ce sublimăm, de ce reprimăm, de ce se ajunge la negarea voinţei de a trăi – în vederea căror valori şi scopuri finale voim? Chiar şi lui Alsberg îi putem pune întrebarea: ce este ceea ce are ca rezultat decuplarea organelor, ce este ceea ce ajunge la descoperirea instrumentelor materiale şi imateriale? Şi, într-adevăr, se decuplează organele – şi oare numai în vederea acelor valori şi scopuri care sunt proprii şi animalelor: pentru conservarea individului şi a speciei pe acest pământ. Singură "nevoia", pe care deja Lamarck a supraapreciat-o atât de fără măsură, de formare a unor noi organe, atunci când consideră aceasta chiar ca şi cauză ultimă pentru propria sa satisfacere, nu este, *în sine*, *nicidecum* suficientă ca şi o explicaţie. Şi de ce nu a dispărut această specie atât de rău adaptabilă organic, pe care o numim "om", cum au făcut-o sute de alte specii? Cum a fost cu putinţă ca această fiinţă aproape condamnată la moarte, acest animal bolnav, înapoiat, suferind, a cărui principală dotare este să-şi înfăşoare cu frică spre auto apărare organele sale rău adaptate şi foarte uşor vătămabile, să se salveze pe sine în "principiul umanităţii" şi cu aceasta în cultură şi civilizaţie – aceasta înseamnă principul unui progres şi al unei creşteri a acţiunii de formare raţională a spiritului obiectiv? Cum se salvează el din această "fundătură" *(Sackgasse)* (pe care, din punct de vedere pur biologic, şi eu o consider ca fundătură) a unei direcţii de viaţă. În mod sigur, nu prin raţiune, prin spirit, care au trebuit să se nască prin asceză, refulare, decuplarea organelor. S-a spus că omul are ca semn originar al speciei sale un impuls de instincte şi de aceea trebuie să-şi reprime instinctele (A. Seidel); însă, acest surplus de impulsuri instinctuale, dimpotrivă, nu poate fi decât *consecinţa* schimbării în curs a instinctelor şi nicidecum cauza lor!

Teoria negativă, în oricare din formele sub care apare, presupune independența spiritului și o identitate parțială a principiilor sale cu cele ale existenței însăși. Tocmai *spiritul* este acela care deja *introduce* refularea instinctelor, în măsura în care "voința" spirituală, condusă de rațiune și valoare, refuză impulsurilor, vieții instinctuale care se opun rațiunii și valorii, reprezentările necesare unei activități a instinctelor, iar, pe de altă parte, imaginile corespunzătoare rațiunii și valorii le pune ca o momeală în fața impulsurilor instinctuale aflate la pândă, pentru ca prin aceasta să coordoneze astfel impulsurile instinctuale încât ele să ducă la împlinire *proiectul stabilit de spirit al voinței*, să-l transpună în realitate. Numim "direcționare" *(Lenkung),* acest proces fundamental care constă într-o "refulare" *(non fiat)* și într-o "de-refulare" *(non fiat)* a impulsurilor instinctuale de către voința spirituală și de către "conducere" *(Leitung),* prin atenția dată ideii și valorilor care se realizează, întotdeauna, prin mișcările instinctelor. Ceea ce însă spiritul *nu* poate este ca el însuși să *creeze* sau să suprime, să mărească sau să micșoreze o oarecare energie a instinctelor însăși. El poate să provoace, să dea naștere numai unor configurații instinctuale diferite, care lasă organismului să se împlinească acționând, tocmai ceea ce el, spiritul, "vrea". Însă nu numai această reglare a instinctelor, ce pornește din spirit, mijlocită de o reglare a reprezentărilor – ci și scopul final – este iarăși, ceva pozitiv: spiritul dobândește putere și activitate, interioritatea devine mai liberă și mai independentă, să spunem mai pe scurt: *reînvierea spiritului.*

Aceasta singură merită, pe bună dreptate, să o numim "*sublimarea*" vieții în spirit – și nu acel proces mistic care lasă spiritul să apară din reprimarea instinctelor și creează o nouă calitate spirituală.

Cu aceasta ne întoarcem înapoi la teoria "clasică" a spiritului. Ea este, cum am mai spus-o, la fel de falsă ca și teoria "negativă"; întrucât ea a dominat aproape *întreaga filozofie a Occidentului*, eroarea sa este cu atât mai periculoasă. Această

teorie, cu originea sa în conceptul grec de spirit şi idee, este doctrina despre auto-puterea ideii, despre forţa şi activitatea sa originară, despre capacitatea sa de a acţiona – pe care grecii au conceput-o primii şi care prin ei a devenit concepţia fundamentală a celei mai mari părţi a burgheziei occidentale*.

Indiferent dacă teoria clasică a spiritului apare la Platon sau Aristotel, unde "ideile", respectiv "formele", se manifestă, totodată, ca forţe creatoare dintr-o "existenţă posibilă" a unei *prima materia* şi formează lucrurile lumii; dacă ea apare în forma teistă a religiozităţii iudeo-creştine, care îl lasă pe Dumnezeu să existe numai ca "spirit pur" şi îi atribuie ca atare nu numai conducere şi îndrumare (refulare şi suspendarea refulării), ci şi o voinţă pozitivă creatoare, ba chiar atotputernică; dacă ea apare într-o formă mai mult panteistă, ca la Fichte sau în panlogismul lui Hegel, după care istoria universală trebuie să se sprijine pe auto-explicarea ideii divine după o lege a dialecticii, iar omul, în esenţa sa, nu este decât devenirea conştiinţei de sine, devenirea conştiinţei libertăţii, pe care divinitatea spirituală eternă o dobândeşte despre sine în ea, în istoria sa – această teorie clasică se află, peste tot şi întotdeauna, în aceeaşi greşeală, de care omenirea este în stare să se elibereze numai cu preţul celei mai supreme experienţe; anume că spiritul şi ideea ar poseda o putere de sine *originară* – care ar fi puternică, ba chiar principiu atotputernic şi *fără* impulsul vital. Aici începe relativa dreptate a marilor adversari ai doctrinei clasice, a naturaliştilor instinctului, de la Epicur, Hobbes, Machiavelli, La Mettrie până la Schopenhauer, Marx, Freud, care însă, în opoziţia lor reactivă împotriva doctrinei clasice, au abandonat la rândul lor tocmai acel adevăr care se află în această doctrină: autonomia spiritului în esenţa sa şi în legile sale – devalorizând însă cu aceasta propria lor teorie cum şi

* Din punct de vedere sociologic, teoria clasică este, deci, o ideologie de clasă, ideologia clasei superioare, a burgheziei. Vezi lucrarea mea, *Probleme einer Soziologie des Wissens.*

orice teorie în general. Căci autonomia spiritului este condiția cea mai înaltă a ideii de "adevăr" și a posibilității cunoașterii sale.

Teoria clasică apare, înainte de toate, în două forme principale: în doctrina despre substanța sufletească spirituală în om și în acele doctrine, după care există numai un singur spirit, în raport cu care toate spiritele individuale nu sunt decât moduri sau centre de activitate ale acestui spirit (Averroes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hartmann). Doctrina substanțială a sufletului se sprijină pe aplicarea nejustificată a categoriei lucrului exterior sau, în forma sa mai veche, pe separarea de tip organic și aplicarea categoriilor de "materie" și "formă" la relația dintre corp și suflet (Toma d'Aquino). Aplicarea, în ambele cazuri, a unor categorii cosmologice asupra existenței centrale a omului își greșește scopul. Centrul spiritual al actelor, persoana omului nu este substanță ci numai dispunerea într-o ordine de tip monarhic a actelor, între care numai una posedă un rol de conducere și îndrumare și este orientată în direcția aceleiași valori și idei cu care omul tocmai s-a identificat.

Să facem însă abstracție de critica formelor particulare ale acestei doctrine. Eroarea fundamentală din care provine doctrina "clasică" în totalitatea sa este o eroare mai adâncă, fundamentală, în conexiune cu imaginea globală despre lume: să admitem că această lume, în care noi trăim, de la început și în mod constant, este astfel ordonată încât cu cât sunt *mai înalte* formele de existență, crește corespunzător nu numai sensul și valoarea lor, ci – și aici începe eroarea – și *puterea și forța lor*. Pentru noi este dintotdeauna o eroare la fel de mare să gândim că formele superioare dintotdeauna se nasc *genetic* din procesele ce aparțin unor forme de existență mai joase (materialism și naturalism) – de exemplu, viața în raport cu anorganicul, conștiința față de viața inconștientă, spiritul față de formele de conștiință sub-umane în om însuși și în afară de om, – după cum și să admitem opusul, că formele de existență superioare ar fi *cauza* celor inferioare, cum ar fi, de exemplu, *o forță* de viață, o

activitate conştientă, un spirit activ *puternic* de la început (vitalismul şi idealismul). În timp ce teoria negativă duce la explicare total falsă, mecanicistă, doctrina clasică duce la absurditatea lipsită de conţinut a unei concepţii despre lume, aşa numite "teologice", aşa cum ea domină întreaga filozofie teistă a Occidentului. O idee identică cu cea pe care eu am reprezentat-o în *Etica* mea a exprimat atât de potrivit N. Hartmann: "Categoriile de existenţă şi de valoare mai înalte sunt de la început mai slabe".

Curentul de forţă şi acţiune, singurul care poate să susţină existenţa concretă şi existenţa – aşa, cu caracter întâmplător, în lumea pe care o populăm, curge nu de sus în jos, *ci de jos în sus*. Cu mândrie în independenţa sa stă în faţa noastră lumea organică cu legitatea sa proprie – numai în puţine puncte conţinând ceva de felul "vieţii". Cu mândrie în independenţa lor, stau, în opoziţie cu omul, planta şi animalul, unde animalul este pe departe dependent de existenţa concretă a plantelor decât invers: direcţia de viaţă animală înseamnă nu numai un câştig faţă de direcţia de viaţă a plantelor, dar în acelaşi timp şi o pierdere, în măsura în care cea dintâi nu stă în acelaşi mod în legătură directă cu anorganicul, cum încă planta stă în procesul hrănirii sale. O independenţă analogă arată în istoria omenirii masele ca atare în legitatea proprie a mişcărilor lor leneşe, neputincioase istoric, faţă de formele mai înalte ale existenţei omeneşti. Apare aproape ca o întâmplare fericită, plină de favoare divină, întâi de toate pentru privirea noastră limitată, că pământul sau o stea oarecare mai îndepărtată devine "coaptă pentru viaţă": pregătită pentru a purta viaţa sau atunci când curentul având legile sale proprii al mişcărilor omeneşti de masă ia o altă direcţie, una în care masele sunt în stare cel puţin să suporte geniul, – nemaivorbind de faptul că, dincolo de aceasta, devine cu putinţă ca geniul să-şi afirme ideile şi valorile prin intermediul intereselor şi pasiunilor sale pentru ca acestea să se fructifice. Ce caz fericit, atât de rar în această lume, când voinţa morală bine intenţionată şi buna simţire

(Gutgesinnte) este plină de succes – atinge ceea ce noi numim "măreţie istorică", adică o putere de acţiune considerabilă în istorie. Scurte şi rare sunt perioadele de înflorire ale culturii în istoria omenirii. *Scurt şi rar este frumosul în gingăşia şi vulnerabilitatea sa.*

Ceea ce este în mod originar sustras oricărei puteri, acţiunii, este tocmai spiritul, spiritul cât mai pur.

Adevărata, originara dispoziţie a relaţiilor care există între formele de existenţă superioare, respectiv inferioare, între categoriile de valoare şi forţele şi puterile în care aceste forme se realizează, poate fi caracterizată prin propoziţia: "*Originar*, este puternic ceea ce este inferior şi fără putere ceea ce este superior". Fiecare formă de existenţă superioară este fără putere în relaţie cu cea inferioară – ea se realizează nu prin puterile sale proprii ci prin puterea celor mai inferioare. Procesul de viaţă, – luat în sine ca un proces format în timp, care dispune de structurile sale proprii, *se realizează* exclusiv prin materia şi forţele lumii organice. În perfectă analogie cu aceasta stă *sufletul* faţă de *viaţă*. Fireşte, este posibil ca spiritul să dobândească putere prin procesul sublimării, căci instinctele de viaţă pot să intre (sau să nu intre) în legitatea spiritului şi în acea structură raţională şi sensibilă, pe care conducând-o, spiritul le-o aşează în faţă, şi să *împrumute* forţă spiritului, în orice proces care străbate şi pătrunde individul şi istoria – *însă iniţial şi originar spiritul nu are nici o energie.* Forma de existenţă mai înaltă "determină", spunând aşa, *esenţa* şi regiunile esenţiale ale formării lumii – *realizarea* va fi însă a unui alt principiu, care este propriu existenţei primare, la fel de originar ca şi cel spiritual: prin principiul creator de realitate şi determinant pentru imaginile întâmplătoare pe care noi îl numim "impuls" *(Drang)*, respectiv "impuls-fantezie" *(Drangphantasie)* creatoare de imagini.

Ceea ce este cel mai puternic în această lume sunt *centrele de forţă* "oarbe" – idei, forme, configuraţii – ale lumii organice, ca punctele de acţiune cele mai joase ale acestor

impulsuri. În fizica teoretică de astăzi s-a răspândit tot mai puternic concepția că aceste centre, în relațiile lor unele cu altele și împotriva altora, nu se supun, după toate aparențele, în general, nici unei legități ontice ci numai unei legități probabiliste de tip statistic. Numai omul va fi aceea ființă vie care – și nu în chip rațional ci pe baza unei necesități biologice, adică pentru a putea *acționa* – prin aceea că organele și funcțiile sale sensibile indică mai mult procesele regulate decât cele neregulate ale lumii, introduce în lume acea "legitate naturală" de care vine apoi să dea socoteală rațiunea. Nu legea este aceea care se află în spatele haosului, întâmplării și arbitrarului, luate în sens ontologic, ci tocmai haosul este acela care se află în spatele legilor formal mecanice. Dacă s-ar impune acea doctrină că întreaga legitate a naturii are numai o importanță statistică, că toate procesele naturale (chiar și în microsferă) sunt procese de ansamblu care rezultă din acțiunea reciprocă, "arbitrară", a unor unități de forță, atunci întreaga noastră imagine despre lume ar trece prin transformări neliniștitoare: adevăratele legi *ontice* s-ar dovedi atunci așa numitele legi *formale (Gestaltgesetze)*, adică acele legi care prescriu un ritm temporal anumit a ceea ce se întâmplă și, dependent de aceasta, iarăși, doar anumite configurații statice ale existenței concrete corporale*. Întrucât în interiorul sferei de viață, atât fiziologice cât și psihice, contează ca sigure numai legi de tipul legilor formale (cu toate că, într-un mod nu necesar, numai legile materiale ale fizicii), în acest fel, prin această concepție, legitatea naturii s-ar dovedi, din nou, una riguros unitară.

Însă în felul acesta nu este exclusă adoptarea conceptului de "sublimare" în cazul a tot ceea ce se întâmplă în realitate. Conform cu aceasta, sublimarea s-ar petrece în câteva procese fundamentale prin care în devenirea lumii forțele unei sfere de existență inferioare sunt așezate treptat în serviciul unei existențe și a unei deveniri mai înalte, cum ar fi, de exemplu,

---

* Vezi dezvoltările mele din tratatul *Erkenntns und Arbeit, Cap. V.*

forțele care acționează între electroni, atomice sau forțele active în interiorul lumii anorganice în serviciul structurilor vitale. După aceasta, devenirea umană și devenirea spirituală, ar trebui să fie percepute ca *cel din urmă proces de sublimare petrecut până acum* – și concomitent, ca întrebuințare tot mai mare a energiei exterioare primite de organism în cele mai complicate procese pe care le cunoaștem, procesele de inducție ale scoarței cerebrale *și* procesul psihic analog al sublimării instinctului, ca și convertire a energiei instinctuale în activitate "spirituală".

Cu o formă asemănătoare a opoziției dintre spirit și viață ne întâlnim, iarăși, și în istoria omenirii. În mod cert, pentru aceasta nu este valabilă (opoziția) teza lui Hegel că istoria constă din desfășurarea una din alta a ideilor pure, ci mai degrabă principiul lui Karl Marx, după care ideile ce nu au în spatele lor interese și pasiuni – și aceasta înseamnă puteri care provin *din sfera vitală și instinctuală* a omului – obișnuiesc, în mod sigur, să se "blameze" pe sine în istoria universală*. Cu toate acestea istoria ne arată însă, în mare și în ansamblu, în mod progresiv, o "creștere a puterii" *(Ermächtigung)* rațiunii, care se întâmplă însă numai prin și pe baza unei progresive însușiri a ideilor și valorilor de către marile grupe instinctuale de tendințe și țesături de interese. Și aici trebuie să ne însușim o concepție cu mult mai modestă despre importanța spiritului și a voinței omenești în mersul istoriei.

Spiritul și voința omenească – cum am mai spus – nu "înseamnă" niciodată mai mult decât "îndrumare" și "conducere". Și aceasta a însemnat întotdeauna numai atât, că spiritul ca atare așează idei în fața puterilor instinctuale și că voința oferă sau retrage impulsurilor instinctuale – care trebuie să fie deja prezente – asemenea reprezentări care pot să concretizeze realizarea acestor idei. Deci, voința spirituală nu are asupra instinctelor înseși o determinare conducătoare, în mod

*Am arătat aceasta amănunțit în lucrarea mea *Probleme einer Soziologie des Wissens.*

originar determinantă, ci numai asupra schimbării reprezentărilor; o luptă *directă* a voinței pure împotriva puterilor instinctuale, adică fără ca voința pură să țină idei în fața puterilor instinctuale, respectiv fără a îndrepta spre ele şi a retrage reprezentări, este o imposibilitate. Acolo unde ea intenționează aceasta, acolo suscită ea tocmai contrariul: ea pune în mişcare instinctele şi mai mult în direcția lor unilaterală. Aceasta a fost deja experiența Sfântului Pavel când a spus că Legea umblă jurîmprejur precum un leu care urlă pentru a-i acuza pe oameni de păcat*. (Nu demult, între alții, William James a făcut observații adânci asupra acestei probleme.) Voința realizează întotdeauna opusul a ceea ce ea vrea, dacă în loc să tindă către o *valoare mai înaltă* a cărei înfăptuire face uitat răul şi să *atragă* spre sine energia omului se orientează numai către lupta cu instinctul, spre negarea instinctului, al cărui scop stă în fața conştiinței ca ceva "rău". Aşa, omul trebuie să învețe să se *suporte pe sine însuşi* – chiar şi acele înclinații pe care le recunoaşte în sine ca rele şi primejdioase. Nu-i este permis să le atace într-o luptă directă, ci trebuie să învețe să le învingă indirect, prin angajarea energiei sale în vederea unor sarcini valoroase, pe care conştiința sa le recunoaşte ca bune şi perfecte şi care îi sunt accesibile. În doctrina "nu te opune răului", pe care deja Spinoza în *Etica* sa a dezvoltat-o atât de profund, se ascunde un mare adevăr.

Subordonând-o acestui concept de sublimare, devenirea umană reprezintă, cum am spus deja, cea mai înaltă sublimare cunoscută de noi şi, în acelaşi timp, unificarea cea mai superioară a tuturor regiunilor esențiale ale naturii. Căci omul este acela care, în general, rezumă în sine aproape toate treptele esențiale ale existenței concrete, în special cele ale vieții, – cel puțin regiunile *esențiale*, şi nu după formarea întâmplătoare a acestora, încă şi mai puțin după împărțirea lor cantitativă. În fața acestei imagini a lumii, aşa cum este ea schițată, se dizolvă

---

* Vezi pentru aceasta lucrarea mea *Erkenntnis und Arbenit*.

acea opoziție, ce a dominat atât de multe secole; opoziția unei explicații "teleologice" și, "mecanice" a realității lumii*.

Acest demers al gândirii nu se poate opri nici în fața celei mai înalte existențe, cea a fundamentului lumii. Chiar și existența care este "prin ea însăși", și de care depinde totul, în măsura în care i se atribuie atributul de "spirit", nu poate *ca* existență spirituală să posede nici un fel de putere sau forță originară. Mai degrabă, celălalt atribut, amintit deja, acela de *natura naturans,* cel atotputernic în existența cea mai înaltă, "impulsul" încărcat cu nesfârșite imagini este acela ce are de răspuns pentru realitate și întâmplătoarea existență-așa, a acestei realități, niciodată univoc determinată prin legi și idei esențiale. Să numim atributul pur spiritual în fundamentul cel mai înalt al tuturor existențelor finite *deitas*; atunci – ceea ce noi numim "spirit" sau "Dumnezeire", în acest fundament nu are nici un fel de putere creatoare pozitivă. Ideea unei "creații a lumii din nimic" nu poate fi luată în considerare. Dacă în "existența prin sine însuși" este dată această tensiune originară dintre spirit și impuls, atunci relația acestei existențe față de lume trebuie să fie de un alt fel. Noi exprimăm această relație când spunem: fundamentul lucrurilor, în măsura în care a vrut să-și *realizeze* această *deitas* a sa, adică belșugul de idei și valori intriseci, a trebuit să elibereze impulsul creator al lumii pentru a se putea realiza pe sine însuși în cursul temporal al procesului lumii – el a trebuit să-și asume *(sozusagen in Kauf nehmen)* procesul universal pentru ca esența să se realizeze în și prin cursul temporal al acestui proces. Și "existența prin sine" devine o asemenea existență care ar fi demnă de a fi numită *existența concretă*, divină, numai întrucât avântul istoriei lumii realizează eterna *deitas* în om și prin om. Și numai în aceeași măsură acest proces – în sine atemporal, care însă pentru trăirea finită se expune în timp – poate să unească mai aproape scopul său,

---

* Vezi pentru aceasta lucrarea mea *Erkenntnis und Arbenit.*

auto-realizarea divinității, după cum, la fel, ceea ce noi numim "lume" a devenit substanța eternă a corpului perfect.

Numai în mişcarea acelei puternice furtuni care este într-adevăr lumea, poate să se producă o asimilare a ordinii formelor de existență şi a valorilor la puterile active în fapt, şi invers, a acestor puteri la ordinea valorilor. În decursul acestei dezvoltări poate să intervină o *răsturnare* progresivă a relațiilor originare conform căreia formele de existență mai înalte devin cele mai slabe, iar cele mai joase, mai puternice. Altfel spus: întrepătrunderea *(Durchdringung)* reciprocă, contradictorie, a spiritelor, inițial fără putere, şi a impulsurilor originar demonice, adică oarbe față de orice idei şi valori spirituale: idealizarea şi spiritualizarea în devenire a nevoii aflate îndărătul imaginii lucrurilor şi, totodată, întărirea, adică *înviorarea spiritului*, este scopul şi sfârşitul existenței şi al întâmplării finite. Teismul aşează aceasta, în mod greşit, în punctul de plecare.

Unitatea trup – suflet (critica lui Descartes) și opoziția ontică dintre timp și suflet (critica doctrinelor naturaliste cu privire la om și doctrina lui L. Klages)

Ne-am înălțat puţin prea sus. Să ne întoarcem la problema ce stă mai aproape de experiența *naturii umane*.

Teoria clasică a omului şi-a găsit, în epoca modernă, forma sa cea mai influentă în doctrina lui Descartes, de care am încercat, propriu zis, să scăpăm abia în timpurile mai din urmă. Prin aceea că a împărțit substanțele în "gânditoare" sau "întinse" şi că a susținut că doar în cazul omului aceste două substanțe se află într-o acțiune reciprocă, în privința naturii umane Descartes a introdus în conştiința occidentală un întreg şir de erori dintre cele mai grave. Pe baza acestei împărțiri a fost obligat să comită absurditatea de a nega natura psihică a unor plante şi animale, precum şi "aparența" de a fi însuflețite a animalului, respectiv a plantei, pe care întreaga perioadă de timp premergătoare lui a considerat-o ca fiind reală şi a explicat-o ca o intropatie *(Einfühlung)* antropopatică a sentimentelor *noastre* de viață în imaginile exterioare ale naturii organice, iar tot ceea ce nu este *conştiință* şi gândire omenească a trebuit astfel să le explice într-un mod pur mecanic. Aceasta a avut drept consecință nu doar că a accentuat într-un fel cu totul absurd "situația specială" a omului, şi a scos omul din mâinile materne ale naturii, ci şi că, dintr-o trăsătură de condei, a aruncat în afara lumii categoria fundamentală a vieții şi a fenomenelor sale originare. Lumea constă pentru Descartes în nimic altceva decât nişte puncte gânditoare şi un mecanism impunător care poate fi cercetat matematic. Valoros în această doctrină a lui Descartes rămâne un singur lucru: autonomia şi suveranitatea de un fel nou a *spiritului* (ce-i drept, la el spiritul este

redus la rațiune și este amestecat cu inteligența), recunoașterea *superiorității spiritului față de tot ceea ce este organic* și doar viu, o asemenea superioritate de care spiritul nu a dispus în epoca medievală a formei corporale *(forma corporeitatis)* și a identificării spirit-suflet. Restul rămâne la Descartes o mare absurditate.

Că nu există o substanță spirituală ce se lasă determinată spațial cum admite Descartes (glanda pineală) este ceva de la sine înțeles întrucât nici în creier și nici în altă parte a corpului omenesc nu găsim un asemenea loc central în care să se adune toate fibrele nervoase sensibile și în care să se întâlnească toate procesele nervoase. De asemenea, este în mod fundamental fals în doctrina lui Descartes că psihicul constă numai în "conștiință" și ar fi legat în exclusivitate de creierul mare. Cercetări psihiatrice pătrunzătoare au arătat că funcțiile psihice hotărâtoare pentru bazele caracterului omenesc și, în mod special, tot ceea ce aparține de viața instinctului și de afectivitate – pe care noi le recunoaștem drept baza și forma originară a psihicului – nu își au de fel procesele lor paralele fiziologice în creierul mare ci în trunchiul cerebral *(Hirnstammgegend),* parțial în caverna centrală al celui de al treilea ventricol, parțial în talamus, care mijlocește în calitate de legătură centrală între senzații și viața instinctelor. Mai departe, sistemul fără ieșire în afară al glandelor sangvine (glanda tiroidă, glanda embrionară, hipofiza, rinichiul secundar), al căror mod de funcționare determină viața instinctivă și afectivitatea omului și, în continuare, înălțimea și lățimea, faptul că cineva crește uriaș, sau ajunge pitic și posibil și caracteristicile de rasă ca și loc de mijlocire al întregului organism, împreună cu forma sa de configurare *(Gestaltungsform)* se dovedesc acele părți mici alăturate ale vieții sufletești pe care le numim "conștiința stării de veghe" *(Wachberosstsein).* Astăzi *întregul corp* și nicidecum doar creierul este acela, care e considerat ca și câmpul fiziologic, paralel al proceselor sufletești. Despre o legătură reciprocă între sub-

stanța sufletească și substanța corporală, atât de exterioară pe cât o considera Descartes, nu mai poate fi vorba în mod serios.

Filosofii, medicii și cercetătorii naturii care, astăzi, se ocupă de *problema corpului și sufletului* converg tot mai mult către unitatea unei concepții fundamentale: *una și aceeași* este viața, care în conținutul ei interior este psihică, iar celorlalți le apare alcătuită din forme configurative corporale. Împotriva acestei unități nu se poate argumenta că "Eul" este totuși ceva "simplu" și unitar, pe când corpul un complicat "stat de celule". Fiziologia contemporană a dărâmat în întregime reprezentarea statului de celule, la fel cum a rupt și cu concepția fundamentală cum că funcțiile sistemului nervos pot fi determinate numai sumativ și că, deci, nu ar fi în întregime în legătură unele cu altele ci ar fi întotdeauna hotărâte riguros din punct de vedere spațial și morfologic în punctul lor de pornire. Firește, dacă cineva consideră, ca Descartes, organismul fizic drept un fel de mașină, și anume în sensul învechit, astăzi depășit chiar de fizica și chimia teoretică și aruncat în lături ca fier ruginit, al concepției mecanice a naturii din epoca Galilei-Newton, acela, pe de altă parte, trece cu vederea cum Descartes și toți aceia care l-au urmat au dovedit cu certitudine, pe latura psihică, independența și prioritatea întregii vieți instinctive și afective față de orice imagine "conștientă" a reprezentării; dacă întreaga viață sufletească este restrânsă la starea de veghe, ocolindu-se desfacerea tuturor grupelor noastre de funcții interdependente ale procesului sufletesc de Eul conștient, de totalitatea unitară a Eului și fenomenele de sciziune de Eul conștient însuși; mai departe, dacă se neagă strangularea efectelor și se uită de amnezia posibilă a unor întregi faze ale vieții, atunci, firește, se dă peste o *falsă contradicție*; aici unitate și simplitate, în forma sa cea mai originară, de cealaltă parte doar diversitatea părților corporale, legate între ele numai în mod secundar, și a proceselor întemeiate numai în ele; aici o substanță sufletească, acolo infinit de multe substanțe corporale individuale. Această super-centralizată imagine sufletească este exact la fel de greșită ca și

imaginea supermecanicistă a procesului fiziologic pe care a elaborat-o vechea fiziologie.

În cea mai dură opoziție cu toate aceste teorii putem să spunem: *procesele fiziologice, psihice și de viață sunt ontologic strict identice* (așa cum Kant deja a propus).

Ele *se deosebesc numai în plan fenomenal* – însă și fenomenal sunt riguros identice în legile structurale și în ritmica desfășurării lor. Amândouă procesele sunt mecanice, cele fiziologice la fel ca și cele psihice, amândouă sunt teleokline și reglate înspre întreg. Procesele fiziologice sunt în acest fel cu atât mai mult cu cât sunt mai primitive (și nu cu cât sunt mai înalte) acele segmente ale sistemului nervos în care ele se desfășoară; procesele psihice, de asemenea, au un caracter, cu atât mai global *(ganzheitlicher)*, și mai finalist *(ziellhafter)* cu cât sunt mai primitive. Amândouă procesele, conform cu formarea și jocul reciproc al funcțiilor lor proprii, sunt fiecare numai o latură a aceluiași proces de viață supramecanic.

Ceea ce numim, deci, "fiziologic" și "psihologic" sunt numai două laturi ale cercetării *unuia și aceluiași proces de viață*. Există o "biologie internă" și o "biologie externă". Biologia externă înaintează în cunoaștere de la *forma* structurală a organismului către *procesul* propriu zis de viață, însă nu trebuie să uităm că fiecare formă vie, începând cu elementele celulare, ultimele care se pot distinge, prin celule, țesuturi, organe până sus la întregul organism, sunt în fiecare moment purtate din nou de către procesul de viață și că în procesul dezvoltării "funcțiile formative", puternic separabile de funcțiile de serviciu ale organelor, sunt acelea care dau naștere, cu colaborarea "situației" chimico-fizice, formelor statice (anatomice) ale materiei organice. Pe bună dreptate, anatomistul din Heidelberg, H. Braus și fiziologul, A. v. Tschermak au situat această idee în centrul cercetărilor lor. S-ar putea spune astăzi că această concepție începe să se evidențieze în toate științele care au de-a face cu această celebră problemă. Vechiul "paralelism" psihomecanic dintre "corp și suflet" ține astăzi de lada de vechituri la

fel ca şi "teoria acţiunii reciproce" împrospătată de Locke sau doctrina scolastică despre suflet ca *forma corporeitatis.*

Ruptura pe care Descartes a introdus-o prin dualismul său al substanţei întinse şi al substanţei conştiente între corp şi suflet s-a înlocuit astăzi cu *unitatea* aproape palpabilă a *vieţii.* Dacă un câine vede o bucată de carne şi în stomacul său se produc din această cauză anumite sucuri stomacale determinate, pentru Descartes, care a scos din conţinutul sufletului întreaga viaţă a instinctelor şi a afectelor şi a susţinut în acelaşi timp o explicare pur chimic-fizică a manifestărilor vieţii din legile lor structurale, aceasta este o minune absolută. De ce? Pentru că Descartes, pe latura sufletească, înlătură impulsul instinctual al apetitului, care, în acelaşi înţeles, este condiţia ca la animal să se formeze percepţia optică a hranei, aşa cum este şi impulsul exterior (care, de altfel, în opoziţie cu ceea ce crede Descartes, nu poate fi niciodată condiţia *conţinutului* percepţiei, ci este numai *percepţia aici şi acum* a acestui conţinut, care în calitate de parte a "imaginii" corporale există, în întregime independent de orice "conştiinţă") – şi pentru că, pe cealaltă latură, fiziologică, producerea sucului stomacal, care corespunde apetitului, nu o consideră ca un *proces* de viaţă real, adică unul care se înrădăcinează în unitatea funcţională, fiziologică şi în structura acestuia, ci ca un proces care se petrece în stomac, total independent de sistemul nervos central, pe o cale pur chimică, imediat ce mâncarea a ajuns în stomac. Dar ce ar putea spune Descartes dacă i s-ar pune în faţă constatarea lui Heyder, conform căreia chiar şi sugestia mâncării ar atrage după sine acelaşi rezultat ca şi mâncatul efectiv? Se vede greşeala – eroarea fundamentală a lui Descartes: a trece total cu vederea sistemul instinctelor la om şi la animal (în ciuda lucrării sale despre *Pasiuni...*), tocmai acela care realizează unitatea şi mijloceşte între mişcarea reală a vieţii şi conţinuturile de conştiinţă. Descartes şi întreaga fiziologie veche consideră unitatea funcţională fiziologică drept o întâmplare iniţială şi aproape în întregime subordonată determinării mecanice, în sensul unui

principiu formal mecanic de acțiune de aproape, ce provine din părțile rigide ale corpului organic, din perspectivă morfologică, deja punct cu punct și în întregime determinată. Pe când ea tocmai aceasta nu este. În conceptul său de bază "funcția" fiziologică este o formă procesuală *(Ablaufgestalt)* independentă, ritmizată, o formă temporală, dinamică, care nicidecum nu poate fi considerată, din capul locului, legată de un spațiu rigid, ci dimpotrivă, trebuie s-o considerăm ca fiind capabilă, în primul rând, să separe câmpul funcțional propriu în substraturile celulare existente și, întâi de toate, de a le *forma*. Reacții organice sumative, de un caracter determinat și rigid nu există nici în cazul acelor funcții fiziologice care nu dispun de nici un fel de corelate conștiente; așa cum s-a arătat mai nou nu mai există așa ceva nici în cazul reflexului atât de simplu cum este reflexul patelar (reflexul rotulei genunchiului). Organismul poate să atingă același scop și din punct de vedere fiziologic și printr-o schimbare multiplă a structurilor și substraturilor corporale cu care lucrează, chiar și la o deviere datorată unei cauze noi. Din perspectivă fenomenologică, demersurile fiziologice ale organismului sunt tot atât de "raționale" ca și cele psihice, adică sunt procese conștiente, iar acestea din urmă, adesea, la fel de "proaste" ca și procesele organice. După cum, de exemplu, în procesul de regenerare al organismului, pe locul rănii apar două capete în loc de unul singur: cu aceeași situație ne întâlnim și în cazul restabilirii unui complex psihic, când o parte a acestui complex este deja dat, cum ar fi, în cazul instinctului de repetare al orbului, când acesta restabilește scheme în mod repetat analoge (mereu "înșelatul", etern, "sacrificatul" etc).

După părerea mea, în fața cercetării ar trebui acum să stea tocmai *scopul metodic* de a studia în modul cel mai amănunțit în ce măsură se pot provoca și schimba aceleași moduri de comportament ale organismului, pe de o parte datorită unor stimuli fizico-chimici, care vin din exterior, pe de altă parte prin stimulare psihică (sugestie, hipnoză, toate formele de psihiatrie), respectiv datorită schimbării mediului social (de

acestea depind mult mai multe boli decât se presupune). Să ne ferim, aşadar, de exagerarea greşită a explicaţiilor exclusiv fiziologice. Pe baza experienţei actuale, un ulcer stomacal poate fi în aceeaşi măsură de origine psihică precum şi provocat de procese fizico-chimice, şi nu numai bolile nervoase ci şi bolile organice au, întotdeauna, corelate psihice determinate. Cele două moduri ale influenţei noastre asupra procesului de viaţă de fapt unitar – acela prin coridorul conştiinţei şi acela prin coridorul excitaţiei corporale exterioare (P. Schilder) – le putem echilibra şi cantitativ, dacă economisim un factor în aceeaşi măsură în care recurgem la celălalt. Excitarea sexuală poate fi provocată în aceeaşi măsură prin luarea unor anumite substanţe ca şi prin imagini sau lecturi lascive. Până şi procesul de viaţă fundamental pe care îl numim "moarte" poate fi provocat deopotrivă de un şoc afectiv brusc ca şi printr-un foc de pistol. Toate acestea sunt numai diferite *moduri de a ne apropia* ale felului în care în experienţa noastră şi în decursul procesului nostru de orientare ne referim *la unul şi acelaşi proces de viaţă, unitar ontologic*. Chiar şi funcţiile psihice cele mai înalte, ca aşa numita gândire care se referă la un obiect *(beziehende Denken)* nu se sustrag unui riguros paralelism fiziologic. În sfârşit, după doctrina noastră, şi *actele spirituale*, întrucât şi măsura în care îşi câştigă întreaga cantitate de energie necesară activităţilor din sfera vitală a instinctelor, nu se pot manifesta în experienţă fără o anumită energie nici pentru noi înşine, chiar şi aceste acte spirituale dispun în permanenţă de componente caracteristice paralele *atât* pe latură fiziologică *cât* şi psihică. Că ştiinţa occidentală a omului, ca ştiinţă a naturii şi medicină se ocupă, înainte de toate, cu latura *corporală* a omului, şi că ea încearcă să influenţeze procesele vitale, în primă linie, prin coridorul ce duce din exterior către interior, acesta este un fenomen parţial al interesului, peste măsură de excesiv, care este, în general, caracteristic tehnicii occidentale. Faptul că *pentru noi* procesele vitale apar cu mult mai abordabile din exterior către interior decât prin coridorul conştiinţei, aceasta nu

trebuie să se întemeieze în mod necesar pe relația de fapt dintre *psyche* și *pyhsis*, ci se poate admite că are la bază un interes unilateral întins pe parcursul a câteva secole. Medicina indiană este tocmai contrarul, ea ne arată o dispoziție nu întotdeauna unilateral psihică*.

Viața psiho-fizică este *una* – și această unitate este un fapt care contează pentru toate ființele vii; așadar chiar și pentru *oameni*. Omul, din punct de vedere al vieții sufletești, poate fi separat de animale numai gradual; nu avem nici cel mai mic motiv să atribuim trupului și sufletului său vreo origine specială și un destin viitor, cum face creaționismul teist sau doctrina tradițională despre nemurire. Legile lui Mengel stau în picioare în aceeași măsură în construirea caracterului psihic ca și din punctul de vedere al diferitelor trăsături corporale. În același timp, deosebirile dintre om și animal, din punctul de vedere al derulării funcțiilor psihice, sunt, firește, deosebit de importante; – însă foarte importante și într-adevăr de departe mai importante, decât deosebirile morfologice dintre animal și om sunt deosebirile fiziologice. La om, în comparație cu animalele, o parte proporțional mult mai mare a materiei asimilate ajunge să formeze substanța nervoasă; însă, exploatarea acestui material în vederea producerii formelor și structurilor aparținând unor unități vizibile anatomic este surprinzător *de mic*: spre deosebire de animale o foarte mare parte a acestui material se transformă în pură energie cerebrală funcțională. Acest proces este, însă, *corelatul fiziologic* al aceluiași proces care la om, în limbaj psihologic, îl numim, “refulare” *(Verdrängung)* și “sublimare” *(Sublimierung)*. În timp ce organismul uman în funcțiile sale sensomotrice nu este în mod esențial superior animalului, difuzarea energiei între creierul său mare și toate celelalte sisteme de organisme este cu totul alta. Creierul uman se bucură, într-o măsură mult mai mare, de o preferință necon-

* Nu ne putem angaja acum aici în adâncirea filozofică a acestei din urmă teorii.

diționată în cazul hranei, decât creierul animal, întrucât are parte de aportul de energie cel mai intens și mai multilateral, și de astfel de forme ale derulării stărilor sale de agitație care, din punctul de vedere al locului, sunt cu mult mai puțin riguros delimitate (Goldstein). În frânarea generală a asimilării, creierul se oprește *ultimul* și, în comparație cu celelalte organe, cel mai puțin. Scoarța creierului mare al omului păstrează și concentrează întreaga istorie a vieții organismului la fel ca și preistoria sa. Întrucât orice derulare specială a stărilor de agitație ale creierului schimbă de fiecare dată întreaga structură emotivă, din acest motiv, în sens fiziologic, același proces nu se poate întoarce niciodată – aceasta este o stare de fapt care corespunde perfect legii fundamentale a cauzalității psihice, că numai întregul lanț de trăiri trecute, niciodată un proces premergător în timp, este acela care explică următoarea întâmplare psihică. Deoarece activitatea scoarței cerebrale nu încetează niciodată, nici chiar în timpul somnului, iar elementele de structură se reconstruiesc în fiecare moment din nou, în felul acesta este și fiziologic de așteptat o puternică *abundență de fantezie* – care se revarsă *și fără* un impuls exterior, ce pășește în față imediat la dărâmarea stării treze de conștiință și a cenzurii acesteia (Freud), și care, în continuare, – cum am arătat în altă parte* – poate fi considerat drept în întregime originar și *este limitat* numai în măsură progresivă prin percepția sensibilă, însă fără a fi produsă de aceasta din urmă. Surplusul sufletesc curge la fel de continuu peste ritmul stărilor de veghe și de somn (nu întrerupt, ca la conștiința trează), ca și lanțul activităților fiziologice. La om, într-o măsură mai mare ca la animale, creierul pare să fie organul propriu-zis al morții, așa cum aceasta este de așteptat și datorită centralizării și legării mult mai puternice a tuturor proceselor sale vitale. Datorită unui șir întreg de cercetări știm că, de pildă, câinele sau calul, deposedați în mod artificial de creierul mare, pot încă să ducă la capăt o mulțime

---

* Vezi, *Eirkenntnis und Arbeit*, cap. V B.

de fapte care, la om, în această situație, nu se mai realizează. Aceste fapte şi altele asemănătoare lor explică în manieră suficientă *unitatea crescută* a vieții sufleteşti a omului în comparație cu cea animală, fără ca pentru explicarea acesteia să se presupună existența în om a vreunei substanțe sufleteşti speciale.

Aşadar nu corpul şi sufletul, sau creierul şi sufletul sunt acelea care alcătuiesc în om o contradicție ontică* . Acea contradicție, pe care o întâlnim în om şi pe care o trăim ca atare şi subiectiv este de un ordin mult mai înalt şi mai profundă: este vorba de *contradicția dintre spirit şi viață.* Această contradicție pătrunde cu mult mai adânc în fundamentul fiecărui lucru, decât contradicția dintre viață şi anorganic pe care, mai nou şi, în special, H. Driesch a fost cel care a exagerat-o într-un mod fals.

Dacă admitem că psihicul şi fiziologicul nu sunt decât două laturi ale unuia şi aceluiaşi proces de viață, căruia îi corespund două moduri de cercetare ale aceluiaşi proces, atunci trebuie ca tocmai acel X care *duce la împlinire* aceste două moduri de cercetare să fie *superior* opoziției dintre trup şi suflet. Acest X – aşa cum am văzut – nu este altceva decât *spiritul* care nu devine niciodată obiect dar face ca totul "să devină obiect". Deja viața este o existență aspațială, însă totuşi temporală – "organismul este un proces " spune potrivit Jennings şi în orice moment toate formele corporale, ce par în repaos, sunt purtate şi întreținute de acest proces de viață – aşa că ceea ce noi numim "spirit" este nu numai supraspațial ci şi supratemporal. Intențiile spiritului sunt cele care secționează, ca să spunem aşa, desfăşurarea temporală a vieții. Numai indirect, – întrucât necesită activitate – actul spiritual poate fi considerat ca dependent de un proces de viață temporal şi, în acelaşi timp, inculcat în el.

* Putem spune că astăzi problema corpului şi sufletului, care timp de atâtea secole a fost o problemă actuală, şi-a pierdut pentru noi importanța sa metafizică.

Însă, oricât de esențial diferite sunt "viața" și "spiritul", în cazul omului aceste două principii depind unul de celălalt: idealul *spiritului este viața, dar singură viața este în stare să aducă spiritul în stare de activitate*, de la cel mai simplu impuls către acțiune până la înfăptuirea unei opere căreia noi îi atribuim un conținut rațional spiritual, *și să-l realizeze*.

Relația dintre spirit și viață, așa cum noi am circumscris-o aici, a fost lăsată în afara atenției și desconsiderată de o mulțime de concepții filozofice fundamentale privitoare la om.

Înainte de toate am vrea să caracterizăm aici tangențial toate acele teorii despre om care ar putea fi desemnate ca "naturaliste". Între acestea putem deosebi *două* tipuri fundamentale: concepția unilateral formal-mecanică a comportamentului uman, respectiv concepția unilateral vitalistă.

Concepția formal-mecanică a relației dintre spirit și viață trece cu vederea, în primul rând, specificul categoriei de viață și pentru aceasta trebuie să răstălmăcească și spiritul. Aceasta apare în istoria gândirii occidentale sub două forme. Una provine încă din antichitate, din doctrinele lui Democrit, Epicur și Lucretius Carus, și și-a găsit expunerea cea mai perfectă în "L'homme machine" a lui La Mettrie, în care, cum o spune deja titlul cărții, se încearcă reducerea fenomenelor psihice ca fenomene însoțitoare a legităților fizico-chimice care conduc organismul, fără o separare a acestora de cele spirituale. Cealaltă formă, elaborată în modul cel mai hotărât în senzualismul englez, a primit expresie în *Tratat asupra naturii umane* a lui David Hume. Recent, Ernst Mach a ajuns cel mai aproape de o asemenea concepție a omului care vede în "Eu" un punct nodal în care elementele lumii senzuale se întrețes în diferite densități. În cele două doctrine, într-una ca și în cealaltă, principiul formal-mecanic este elaborat până la ultimele sale consecințe, doar cu deosebirea că într-un caz procesele sensibile sunt înțelese din procese care se petrec după principiile mecanicii

fizice, pe când în celălalt caz, conceptele fundamentale ale naturii anorganice sunt derivate, înainte de toate, din elementele sensibile care contează ca date ultime şi din legile proceselor de asociaţie (inclusiv unele concepte substanţiale şi cauzale). Greşeala comisă de *ambele* tipuri ale teoriei mecanice este însă aceea că lasă în afara atenţiei esenţa *vieţii* în specificitatea şi legitatea sa proprie *(Eigengesetzlichkeit)*.

A doua formă a teoriei naturaliste, cea *vitalistă*, în opoziţie cu tipul formal mecanic, face din categoria de "viaţă", *categoria originară a întregii* concepţii despre om şi cu aceasta şi despre spirit, supraapreciind cu mult însemnătatea principiului vieţii. După această concepţie, spiritul omului în totalitatea sa poate fi înţeles deplin din viaţa instinctivă a omului ca *produsul* târziu al evoluţiei acesteia. Astfel, pragmatismul anglo-american (Charles Sanders Peirce, apoi William James, F. C. Schiller şi John Dewey) derivă formele gândirii şi legile gândirii din *formele muncii* omeneşti de totdeauna. Nietzsche, în a sa *Voinţă de putere*, vrea să înţeleagă formele gândirii ca funcţii necesare, de o importanţă vitală, ale instinctului de putere al vieţii; mai nou, într-o formă ceva schimbată îl urmează în aceasta şi Hans Vaihinger*. Dacă luăm în considerare totalitatea concepţiilor cu privire la aceasta, atunci putem distinge între trei sub-tipuri ale ideii naturalist-vitaliste despre om, după cum iau drept sistem originar şi conducător al vieţii instinctelor în general sistemul nutritiv, sistemul reproductiv şi sexual, sau instinctul de putere. "Omul este ceea ce el mănâncă", a declarat cu simplitate Vogt. Incomparabil mai adânc, şi prelucrând concepţia filosofică a istoriei a lui Hegel, în mod special, Karl Marx a reprezentat o concepţie analogă, anume aceea că nu omul face istoria ci, mai degrabă, istoria şi "mai cu seamă, în primul rând", istoria *economică*, istoria "relaţiilor de producţie materială" sunt cele care, de fiecare dată, îl formează astfel pe

---

* Pentru cele de mai sus vezi aprecierea mea din *Erikenntnis und Arbeit*.

om. Conform cu această concepţie, istoria artei, ştiinţei, filozofiei, dreptului etc. şi a celorlalte creaţii spirituale, în general, nu au o logică internă proprie şi o continuitate. Această continuitate şi cauzalitate propriu zisă este localizată în întregime în desfăşurarea formelor economice, fără de care – după Marx – orice formă istoric determinată, împlinită, are ca şi consecinţă o lume spirituală proprie, cunoscută ca suprastructură*. Concepţia despre om ca o fiinţă dominată primordial de instinctul de *putere* şi afirmare porneşte istoric, în special, de la Machiavelli, Thomas Hobbes şi marii politicieni ai statului absolutist şi şi-a găsit în epoca modernă şi în cea contemporană continuarea prin doctrina despre putere a lui Fredrich Nietzsche, iar pe latură mai mult medical-psihologică în teoria lui Alfred Adler despre primatul instinctului de afirmare. A treia concepţie posibilă, este cea care concepe viaţa spirituală sub forma *libido*-ului sublimat, ca o simbolică supraconstrucţie aeriană a acestuia, şi cu aceasta priveşte întreaga cultură omenească cu creaţiile sale ca produse ale *libido*-ului refulat şi sublimat. Deja şi Schopenhauer a desemnat iubirea sexuală ca "punctul arzător al voinţei de a fi", fără ca prin aceasta să fi căzut în întregime în naturalism – fiind împiedicat în aceasta de teoria sa negativă despre om – apoi, tânărul Freud, care nu a admis instinctul independent de moarte, a elaborat această concepţie despre om până în consecinţele sale extreme**.

Toate aceste concepţii naturaliste – fie acestea mecaniciste, fie vitaliste – trebuie să fie respinse în întregime. Cu toate că tipului vitalist îi revine un mare merit pentru că a întrevăzut că ceea ce în om este creator şi puternic în sens propriu zis nu este ceea ce noi numim "spirit" (şi forme superioare ale conştiinţei), ci forţele instinctive obscure şi subconştiente ale

---

* Compară cu critica determinismului istoric din lucrarea mea *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

** Vezi critica teoriei freudiene a iubirii în cartea mea *Wesen und Formen der Sympathie*.

sufletului, şi că formarea destinului uman – a celui individual ca şi a celui de grup – depinde de continuitatea acestor procese şi a corelatelor simbolice de imagini, după cum nici mitul obscur nu este un produs al istoriei ci, dimpotrivă, în mod cuprinzător, el este acela care determină mersul istoriei. Toate aceste teorii greşesc însă prin aceea că vor să deducă nu numai activitatea şi câştigul de forţă al spiritului, precum şi ideea şi valoarea sa, ci şi această idee însăşi din stări de conţinut raţionale şi, în continuare, chiar şi legile spiritului şi creşterea sa internă din aceste puteri ale instinctului. Dacă teoria "clasică" a idealismului occidental greşeşte prin supraaprecierea enormă a spiritului, trece cu vederea adevărul profund al lui Spinoza că raţiunea este incapabilă să regleze pasiunile dacă ea însăşi nu devine o "pasiune" prin sublimare, cum se obişnuieşte astăzi să se spună, astfel, pe de altă parte, aşa numitul naturalism depreciază cu totul *caracterul* originar şi independenţa spiritului.

În opoziţie cu toate aceste teorii, un autor mai nou, care este, altfel, ciudat, însă nu fără orice profunzime, încearcă (la fel ca şi noi)* să înţeleagă omul înainte de toate, prin două categorii fundamentale ireductibile – "viaţă" şi "spirit" – eu îl numesc aici pe Ludwig Klages. El este acela care, în Germania, a fundamentat acel mod de gândire panromantic cu privire la esenţa omului, pe care noi astăzi îl întâlnim la atât de mulţi cercetători ai diferitelor ştiinţe, ca de exemplu la Edgar Doqué, Leo Frobenius, C. G. Jung, Hans Prinzhorn, Theodor Lessing** precum

* Separarea dintre "spirit" şi "viaţă" a servit deja ca fundament al primei mele lucrări *Metoda transcedentală şi psihologică* (*Die transzedentale und die psychologische Methode*)1899, şi în continuare, al *Eticii* mele, coincide însă cu întrebuinţarea dată de Klages conceptelor, căci la Klages "spiritul" este identic cu "inteligenţa", cu "eul", cu "voinţa".

** În lucrarea sa *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (*Istoria ca atribuire de sens la ceea ce este fără sens*) exprimă astfel ideea fundamentală a acestei concepţii – aşa s-a consolidat tot mai mult în mine ideea fundamentală că lumea spiritului şi lumea conform normei

şi în anumite privinţe şi la Ostvald Spengler. Specificul acestei concepţii, pe care nu o vom trata aici mai de aproape, constă, înainte de toate, în următoarele două puncte. Spiritul este acceptat ca ceva originar, însă, întocmai ca la pozitivişti şi pragmatişti, e identificat în întregime cu inteligenţa şi capacitatea de opţiune. Klages nu recunoaşte că spiritul, în mod primar nu doar obiectualizează *(vergegenständlich)* ci, în virtutea deposedării de realitate *(Entwircklichung),* este de asemenea şi viziune a ideilor şi esenţelor. Spiritul astfel deposedat în acest fel de esenţa proprie şi de miez va fi apoi în întregime devalorizat. După Klages, spiritul se găseşte într-o stare originară şi fundamentală de război şi nu într-o relaţie de întregire reciprocă cu orice viaţă şi tot ce aparţine de aceasta, adică şi cu orice viaţă sufletească caracterizată prin "simpla", expresie automată. În această stare de război spiritul ne apare ca un principiu ce distruge mereu mai adânc viaţa şi sufletul în procesualitatea istoriei omeneşti, astfel încât istoria omenească ne apare ca *décadence,* ca progresiva îmbolnăvire a vieţii care se manifestă în om. Dacă Klages ar fi în întregime consecvent – ceea ce nu este, căci într-un mod ciudat lasă spiritul să "pătrundă" în istorie într-un anumit punct determinat, numai după ce a devenit mai întâi, astfel că istoria lui homo sapiens este precedată de o masivă pre-istorie, la care priveşte cu ochi de Bachofen – aşa că, de fapt, ar trebui să găsească deja, în devenirea ca om, tragedia vieţii, care, după el, *nu este* decât omul.

În concepţia noastră, deja faptul că nu atribuim sufletului ca atare nici un fel de putere şi forţă, nici un fel de energie originară activă, cu ajutorul căreia să poată duce la îndeplinire această "distrugere", deja faptul acesta în sine face cu neputinţă să presupunem o opoziţie atât de dinamică şi de duşmănoasă

---

spiritului nu este decât o indispensabilă lume adăugată la viaţa care se îmbolnăveşte în om, numai un mijloc de salvare a unor maimuţe răpitoare, suferind, ca rezultat al ştiinţei, de mania grandorii, devenite problematice în sine, care după o scurtă stare de trezie, "dispar fără urmă" (Ed., IV, Leipzig, 1927, p. 28).

între viață și spirit. Cum Klages a amintit în scrierea sa bogată în observații fine despre culturile târzii din punct de vedere istoric, fenomene cu adevărat regretabile nu pot fi trecute în contul "spiritului": în realitate ele pot fi duse înapoi la un proces pe care eu îl numesc "supra-sublimare" *(Übersubliemierung),* la o stare de exces de raționalizare *(Vergehirnlichung)* a omului, pe baza căreia și ca o reacție la aceasta începe refugiul romantic întotdeauna conștient (care, de cele mai multe ori este de găsit, chipurile, în istorie) către o asemenea stare în care această "supra-sublimare", și cu deosebire exagerarea activității discursive intelectuale, încă nu se poate constata. O asemenea mișcare de refugiu a fost deja fenomenul dionisiac în Grecia; în continuare, dogmatismul elenistic care a privit la elenismul clasic cu aceeași ochi cu care romantismul german s-a uitat la Evul Mediu. După câte mi se pare, Klages nu ia suficient în atenție faptul că pe o asemenea imagine a istoriei se sprijină, până în cele din urmă amănunte, "dorul" *(Sehnsucht),* născut prin proprie supraintelectualizare *(eigene Überintellektualisierung),* după "tinerețe și primitivitate", care însă nu se împacă cu realitatea istorică. Klages greșește și atunci când nu vede că pretutindeni acolo unde, dionisiacul și forma dionisiacă a existenței omenești sunt originare și naive – și aceasta nu se petrece în întregime nicăieri, pentru că suprimarea exprimată a refulării instinctelor este introdusă în aceeași măsură de spirit ca și asceza rațională a instinctelor (animalul nu cunoaște o asemenea stare lipsită de rețineri) – stare dionisiacă însăși se sprijină pe o complicată tehnică *conștientă* a voinței, adică lucrează cu același spirit, pe care ar trebui să-l deconecteze.

O altă grupă de fenomene, în care Klages vede consecința puterii distructive a spiritului, constă în aceea că pretutindeni acolo unde în opoziție cu activitățile ce se desfășoară de altfel automat ale sufletului vital, se instituie o activitate spirituală, cele dintâi, de fapt, de departe sunt cele expuse unor influențe distructive. Asemenea simptome fundamentale simple sunt, de exemplu, disfuncțiile cardiace, ale respirației sau ale

altor activități în întregime sau pe jumătate automate pe care le simțim; în continuare, asemenea disfuncții care se produc atunci când voința, în loc să se orienteze înspre conținuturi accentuate valoric, mereu noi, se întoarce în mod direct împotriva impulsurilor instinctului. Însă, ceea ce Klages numeşte aici "spirit" nu este în realitate spirit ci numai o complicată "inteligență thenică" (în sensul dezvoltărilor noastre anterioare). Tocmai el, adversarul cel mai înverşunat al oricărei concepții pozitive a omului, a oricărei concepţii a omului ca "homo faber", devine, în acest punct fundamental, un discipol necritic al concepției fundamentale pe care, în rest, o critică atât de puternic.

Spiritul şi viața trimit unul la celălalt, – este o greşeală fundamentală să le pui într-o duşmănie originară, într-o stare de război originară.

"Wer das Tiefste gedachit, liebt das Lebendigste"*.

---

* *Cel ce gândeşte mai-adâncul, iubeşte ce este mai viu.* (citat din *Socrate şi Alcibiade* de Hölderlin)

Omul și fundamentul lumii. Originea religiei. Originea metafizicii

Sarcina unei antropologii filosofice este de a arăta cu precizie ceea ce în această lucrare am schițat numai pe scurt, cum se nasc din structurile fundamentale ale existenței omenești toate monopolurile, realizările şi operele specifice ale omului: astfel, limba, cunoaşterea, unealta, arma, ideile despre dreptate şi nedreptate, statul, conducerea, funcţiunile descriptive ale artei, mitul religia, ştiința, istorialitatea şi socialitatea. Pe acestea nu le putem acum detalia. În încheiere, să ne îndreptăm privirea asupra acelor consecințe care se impun, din cele spuse, în privința *relației metafizice a omului față de fundamentul lucrurilor*.

Este unul din rezultatele cele mai frumoase ale construcției succesive a naturii umane din treptele de existență subordonate ei, aşa cum am încercat s-o prezint aici, că a putut să arate, în numele cărei necesități interne, omul în acelaşi *moment* în care a devenit "om", datorită conştiinței, privitor la lume şi la sine, şi a obiectualizării chiar şi a naturii sale psiho-fizice – aceasta conform cu trăsăturile fundamentale ale spiritului – a trebuit să conceapă şi ideea cea mai formală a unei existențe absolute, infinite şi supramundane. Dacă, odată, omul s-a *desprins* de întreaga natură şi a transformat aceasta în obiect – şi aceasta ține de esența sa, este însuşi actul devenirii ca om – atunci trebuie, imediat, să privească înapoi îngrozit şi să întrebe: "Unde mă aflu eu însumi? Care este, de fapt, locul meu?". El nu mai poate să spună anume: "eu sunt o parte a lumii, sunt înconjurat de aceasta" – pentru că existența actuală a spiritului său şi a persoanei sale este *superioară* chiar şi față de *formele* de existență ale acestei "lumi" în spațiu şi timp.

Şi aşa, imediat cu această întoarcere, el priveşte înapoi înspre neant, el descoperă în această privire oarecum *posibilitatea "nimicului absolut"*, şi aceasta îi dă, mai departe, impuls pentru următoarea întrebare: "De ce există *de fel* o lume, de ce şi cum exist eu de fel?".

Trebuie înţeleasă riguroasa "necesitate de esenţă" *(Wesensnotwendigkeit)* a *acestei conexiuni* care există între om, lume –, conştiinţa de sine şi conştiinţa formală despre Dumnezeu a omului – în care Dumnezeu este conceput numai ca o existenţă prin sine, prevăzută cu predicatul de "sfânt", care poate fi umplut cu un conţinut colorat în mii de feluri. Însă, sfera unei existenţe absolute în general, indiferent că ea este sau nu accesibilă trăirii sau cunoaşterii, aparţine *esenţei* omului la fel de constitutiv ca şi conştiinţa de sine sau conştiinţa sa de lume. Ceea ce Wilhelm von Humboldt a spus despre limbă, anume că omul "nu a născocit-o" pentru că *numai* prin limbă el este om, aceasta contează cu exact aceeaşi rigoare şi pentru o sferă formală de existenţă a unei fiinţe existente pur şi simplu în sine, care depăşeşte orice conţinut de experienţă finit, şi chiar existenţa centrală a omului însuşi de o sfinţenie ce impune la veneraţie. Dacă omul înţelege prin cuvintele "originea religiei" şi "originea metafizicii" nu doar acoperirea acestei sfere cu presupoziţii şi idei de credinţă determinate, ci originea *însăşi a acestei sfere*, atunci această naştere coincide în deplină măsură cu însăşi devenirea ca om.

Deja, în aceeaşi clipă din care se trezeşte în el scânteia conştiinţei de sine şi de lume, omul trebuie să descopere cu o necesitate intuitivă întâmplătorul, contingenţa specifică a faptului "*că în genere lumea este mai mult decât nu este*" şi "că de fel, el însuşi este mai mult decât nu este". Pornind din aceasta, este total greşit să laşi să premeargă principiul general că "*există o existenţă absolută*", sau asemenea principii ca "eu sunt" (Descartes) sau "lumea este" (Toma d'Aquino) şi să vrei să ajungi la sfera Absolutului prin deducţii din asemenea forme de existenţă. Lumea, conştiinţa de sine şi de Dumnezeu, alcătuiesc

o unitate de o structură indestructibilă – întocmai cum transcendența obiectului și conștiința de sine se nasc din unul și același act, din a treia reflexie, "în același moment", în care a răsunat acel "nu, nu" față de realitatea concretă a lumii înconjurătoare, în care se constituie existența spirituală actuală" și obiectele sale ideale, exact în același moment în care s-a născut comportamentul deschis către lume și *căutarea* ce nu are niciodată liniște pentru ca să pătrundem nestingherit în sfera de lume descoperită și să nu ne oprim în fața nici unui dat; exact în același moment în care omul e pe cale de a deveni om și a sfărâmat metoda corespunzătoare de adaptare la mediul proprie oricărei vieți animale premergătoare lui pornind în direcție *opusă* și adaptându-și "lumea" descoperită sie și vieții sale, devenită în mod organic stabilă; exact în același moment în care "omul" *s-a separat* de "natură" pentru a face din aceasta obiectul dominației sale și al noului principiu de artă și de semn (neuen *Kunst und Zeichenprinzips), tocmai în acel moment* a trebuit ca omul să-și ancoreze centrul său, într-un fel sau altul, în afara lumii și dincolo de ea. Căci nu se mai putea concepe mai mult pe sine ca simplă "parte" sau simplu "membru" al acelei lumi, deasupra căreia el s-a ridicat cu atâta îndrăzneală.

După această descoperire a caracterului contingent al lumii și a curiosului hazard din sâmburele existenței sale, devenită acum "excentrică în raport cu lumea" *(Weltwexzentrisch)* omului îi mai rămâne posibilitatea unui dublu comportament: el poate să se mire Klages în legătură cu lumea și să pună în mișcare spiritul său cunoscător pentru *a concepe* Absolutul și a se instala *în el* – aceasta este originea *oricărui fel de metafizică*; ea s-a petrecut destul de târziu în istorie și numai la puține popoare. Însă, a fost cu putință și ca omul – dintr-un *impuls* de nestăpânit, îndreptat către salvarea nu numai a existenței sale individuale ci, înainte de toate, a întregului său grup – și pe baza și cu ajutorul unui puternic exces de fantezie care, de la început a fost așezată în el în opoziție cu animalele, populează această sferă a existenței cu figuri după bunul său plac, astfel ca

cu ajutorul puterii acestora, prin cult şi rit, să găsească un refugiu, pentru "ca în spatele lui" să găsească şi ajutor din partea a ceva "de dincolo" de el, întrucât în actul fundamental al înstrăinării sale de natură şi obiectualizării sale – şi în devenirea concomitentă a existenţei şi conştiinţei sale de sine – i se părea că se prăbuşeşte în neantul pur. Depăşirea acestui nihilism sub forma unor asemenea salvări şi susţineri este tocmai ceea ce noi numim *religie*. Primordial, ea este religie de grup sau populară. Ea devine mai târziu, odată cu apariţia statului "religie întemeiată" *(Stifterreligion)*. Pe cât este de sigur că lumea ne-a fost dată mai întâi în *opoziţie* cu existenţa noastră practică de viaţă, înainte de a fi obiect de cunoaştere, este la fel de sigur că şi toate aceste produse ale gândirii şi reprezentării privind aceasta sferă nou descoperită, care îi sunt de ajutor omului să se afirme în lume – un asemenea ajutor oferă oamenii, mai întâi, mitul, mai târziu "religia" care se desface din ea – din punctul de vedere istoric premerg oricărei cunoaşteri cu caracter metafizic, orientată către cunoaşterea adevărului (sau încercările în vederea unei asemenea cunoaşteri)

Să avem în vedere câteva tipuri principale ale ideilor religioase pe care omul şi le-a format privind relaţia dintre sine şi fundamentul existenţial cel mai înalt al lucrurilor şi să ne mărginim demersul la treapta monoteismului occidental – ionian. Aici găsim asemenea reprezentări precum aceasta: că după ce Dumnezeu a ales un popor anumit ca poporul său (vechii evrei), omul a făcut alianţă cu Dumnezeu. Sau omul apare în conformitate cu structura societăţii, drept "sclav al lui Dumnezeu", şi prin viclenie sau printr-o prosternare şi mai inferioară se înclină în faţa lui pentru a încerca să-l impresioneze, fie prin rugăminţi şi ameninţări, fie prin mijloace magice. Într-o reprezentare mai înaltă omul îşi apare sieşi ca "rob credincios" al celui mai înalt Stăpân Suveran. Reprezentarea cea mai înaltă şi mai pură cu putinţă, în graniţele monoteismului, ajunge la ideea fiecărui om ca şi copil în relaţia cu "tatăl" Dumnezeu , mijlocită de "fiul", identic cu el ca esenţă,

care, în esența sa interioară, îl anunță omului pe Dumnezeu şi cu autoritatea sa dumnezeiască prescrie el însuşi omului anumite opinii de credință şi porunci. Pentru cercetarea noastră filosofică privind relația omului cu fundamentul cel mai înalt, trebuie să respingem orice idee de acest fel: trebuie să facem aceasta întrucât negăm premisa teistă: un Dumnezeu ca spirit, în spiritualitatea sa o persoană atotputernică. Pentru noi, *relația fundamentală a omului cu temeiul universal* constă în aceea că temeiul se află în om însuşi, care, ca atare, atât ca spirit cât şi ca ființă vie, este numai o parte – centru *(Teilzentrum)* a spiritului şi a impulsului "de a exista prin sine însuşi" *(durch-sich)* care, spun, *se concepe şi se realizează pe sine* nemijlocit în om însuşi.

Aceasta este mai vechea idee a lui Spinoza, Hegel şi a multor altora: existența originară devine conştientă de sine în om (însuşi), în cadrul aceluiaşi act în care omul se contempla pe sine întemeindu-se în el. Noi trebuie să transformăm această idee, până acum reprezentată într-un mod intelectualist unilateral, în aşa fel încât această *cunoaştere* ce se întemeiază pe sine *(sich gegründet-Wissen)* să fie doar o *consecință* a instituirii active a centrului nostru existențial *(aktiven Einsetzung unseres Seinszentrum)* în vederea cerinței ideale a divinității şi pentru a îndeplini deplin această cerință, iar în procesul acestei îndepliniri să coproducem pe Dumnezeul *ce devine* din fundamentul original *ca întrepătrundere crescândă dintre spirit şi impuls*.

Locul acestei realizări de sine, s-o spunem, al acelui proces în care existența ce există prin sine încearcă să se facă pe sine Dumnezeu şi de dragul realizării căreia se împacă cu lumea ca "istorie" *este tocmai omul*, omul în Eul său şi în inima lui. Acestea sunt singurele locuri ale devenirii ca Dumnezeu care ne sunt accesibile – totodată, părți reale ale însuşi acestui proces *transcendental*. Căci, chiar dacă, toate lucrurile se nasc în sensul unei creații constituie, în fiecare moment, din existența ce există prin sine *(Durch-sich-seienden-Sein)*, şi anume prin unitatea funcțională a jocului de ansamblu al impulsului şi

spiritului, totuşi numai în om, în Sinele său, aceste două atribute ale lui *Ens per se* – cognoscibile pentru noi – se raportează activ unul la altul. Omul este punctul lor de întâlnire şi în el logosul, conform căruia a fost creată lumea, devine un asemenea act la realizarea căruia acesta co-participă. În concepţia noastră, devenirea omului şi devenirea lui Dumnezeu sunt procese care, din capul locului, trimit unul la celălalt. Pe cât de puţin omul este în stare să ajungă la destinaţia sa proprie fără să se conceapă pe sine ca membru al acestor două atribute ale existenţei celei mai înalte iar această existenţă ca locuindu-se pe ea însăşi, la fel de puţin această *Ens a se* poate să-şi dobândească Sinele fără co-acţiunea omului.

Spiritul şi impulsul, aceste două atribute ale existenţei, făcând abstracţie de întrepătrunderea lor reciprocă, în devenire – ca şi scop – nu pot fi considerate ca şi terminate în sine; acestea *cresc în ele însele* tocmai prin aceste manifestări ale lor, în istoria spiritului omenesc *şi în evoluţia procesului de viaţă al lumii.*

Mi se va spune, şi în fapt mi s-a şi spus că omul nu este capabil să suporte un Dumnezeu ce nu este încă gata terminat, ce se află încă în devenire. Răspunsul meu este că metafizica nu poate fi o instituţie de asigurări pentru oameni slabi, ce au nevoie de susţinere. Metafizica presupune la om o raţiune deja puternică, de un curaj înălţător. De aceea, este de înţeles că omul a ajuns la conştiinţa luptei comune alături de Dumnezeu, la conştiinţa faptului că prin el însuşi participă la procesul procurării şi realizării "divinităţii" numai în cursul dezvoltării sale şi al creşterii cunoaşterii sale de sine. Nevoia de grijă şi sprijin, venite din partea unei forţei atotputernice, extra-umane şi extra mundane, care este considerată identică cu Binele şi Înţelepciunea, este prea mare pentru ca în epoca minoratului intelectual să nu fi străpuns toate stăvilarele simţurilor şi reflecţiei. În locul acestei relaţii distante, pe jumătate infantilă, pe jumătate debilă, aşa cum ea este dată în relaţiile obiectivizatoare şi de aceea deviatoare ale contemplaţiei, adoraţiei şi rugăciunii,

implorării; noi punem acel *act* elementar prin care omul se *îndatorează personal* față de divinitate, *se identifică pe sine* în toate privințele cu direcția spirituală a actului lui Dumnezeu. Ultima "existență" reală a ființei prin sine nu este capabilă de obiectualizare – la fel de puțin ca existența unei persoane străine. Noi putem lua parte la viața sa, putem deveni părți ale actualității sale spirituale numai prin co-acțiune *(Mitvollzug)*, numai prin intermediul actului angajării şi al identificării active. Existența absolută nu este dată pentru ajutorarea omului, doar pentru satisfacerea slăbiciunilor sale, care vor să facă din această existență, de fiecare dată, din nou un "obiect".

Totuşi există pentru noi un sprijin : aceasta înseamnă a te sprijini pe întreaga operă de realizare a valorilor a istoriei universale de până acum, în măsura în care aceasta a favorizat deja devenirea lui "Dumnezeu" într-un Dumnezeu. Numai că omul nu trebuie niciodată să caute certitudini teoretice ultime care să premeargă acestei angajări. *Numai în angajarea personală însăşi se deschide posibilitatea să putem "şti" despre existența existenței pentru sine.*

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ DESPRE LUME

"Mulțimea nu va fi niciodată filozof". Această formulare a lui Platon este valabilă şi astăzi. Cei mai mulți oameni îşi dobândesc viziunea despre lume *(Weltanschauung)* dintr-o tradiție religioasă ori dintr-una obişnuită, pe care au asimilat-o odată cu laptele matern. Cel ce aspiră la o concepție despre lume trebuie însă să se încumete să se sprijine pe propria sa rațiune. El trebuie să pună la îndoială, cu titlu de probă, toate părerile moştenite şi să nu recunoască nimic din ceea ce nu poate să-i fie personal inteligibil şi întemeiat. Cu toate că este şi a fost întotdeauna îndeletnicirea unei elite, care se formează în jurul unei personalități proeminente, viziunea despre lume fundamentată filosofic nu este însă lipsită de influență asupra mersului istoriei. Căci orice istorie este în esență opera unor elite şi a imitării acestora. Pentru a aduce aici un exemplu de astfel de influență a unei elite filozofice, să ne folosim de acțiunea lui Platon şi cea a lui Aristotel asupra doctrinelor Bisericii, ori să ne gândim la acțiunea puternică, impresionantă şi spiritual înnoitoare pe care I. Kant, J. G. Fichte, Schelling, Hegel au exercitat-o asupra Germaniei din perioada războaielor de eliberare şi asupra conducătorilor ei politici şi militari, a celor din creația poetica şi din teoria educației.

Ce-i drept, până nu demult filozofia germană însăşi – îndeosebi cea academică – renunțase la construcția unei *Weltanschauung*. Decenii de-a rândul ea şi-a dat osteneala să fie doar o slugă credincioasă a ştiințelor pozitive: şi aceasta întrucât examina presupozițiile, metodele şi țelurile acestora. Astfel, filozofia ultimelor trei decenii ale secolului al XIX-lea a ajuns să fie aproape în întregime o doctrină a cunoaşterii şi a

experienței psihice. Dar, filozofia poate să fie tot aşa de puțin o simplă servă a ştiințelor pe cât poate să se afle în slujba unei credințe religioase.

Pornind de la această constatare, în ultimele decenii filozofia şi-a schimbat profund atât esența, cât şi țelurile. Pentru a conduce mai îndeaproape la o soluție a aşa-numitelor probleme metafizice, în unire cu ştiințele pozitive, dar sub cârmuirea lor, filozofia a redobândit, după lungi căutări, metode fundamentale şi riguroase. Cele trei mari direcții de gândire, anume cea a pozitivismului, a neokantianismului şi a istorismului, care declarau ca imposibilă orice fel de metafizică, sunt doar nişte prezențe întârziate. Pozitivismul (de pildă, E. Mach, R. Avenarius) deducea formele ființei şi ale cunoaşterii din datele percepției sensibile; din această cauză, trebuie să declare ca lipsite de sens şi bazate pe o falsă „obişnuință" de gândire a oamenilor nu numai răspunsurile metafizice ci şi interogările de acest fel. Aşa-numitul neokantianism care, după cum o dovedeşte cercetarea kantiană actuală, l-a înțeles pe marele gânditor pe cât de bine, şi pe atât de greşit, recunoştea problemele metafizice chiar ca probleme eterne ale rațiunii, dar, din punct de vedere teoretic, le considera ca insolubile. Istorismul (K. Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) vedea în toate concepțiile despre lume *(Weltanschauungen),* în cele religioase ca şi în cele filosofice, numai forme de expresie variabile ale structurilor de viață istorică şi socială, ele însele schimbătoare. Astăzi se poate spune însă că temeiurile care au condus aceste trei grupări de gândire la o luare de poziție negativă față de metafizică sunt cu totul şi fără urme respinse*.

Dar a fost necesară nu numai o respingere, ci şi o nouă construcție pozitivă, şi ea a şi fost îndeplinită. Omului nu-i este proprie numai calitatea de a-şi forma sau nu o idee metafizică şi

---

* Vidi: Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (1926), în studiul *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), considerațiile critice asupra istorismului şi pozitivismului.

un sentiment metafizic, adică o idee despre ceea ce stă ca fiinţând la baza lumii şi a omului, şi care există numai prin sine *(ens per Se)* şi de care depinde orice alt fiind. În mod necesar, omul are totdeauna – conştient sau inconştient, prin achiziţie proprie sau din moştenire – o astfel de idee şi un astfel de sentiment. El are numai de decis cum să-şi constituie o idee bună şi raţională, poate una proastă şi neraţională despre Absolut. Ca să aibă însă sfera unei fiinţe absolute înainte de conştiinţa sa reflexivă, aceasta ţine de esenţa omului şi, împreună cu conştiinţa de sine, conştiinţa de lume, limba şi conştiinţa morală, constituie o structură indestructibilă. Întrucât se absoarbe cu totul în carapacea sensibilă a lumii, omul poate să suprime artificial conştiinţa clară a acestor sfere: atunci continuă să dăinuiască intenţia privind sfera Absolutului, sferă ce rămâne însă goală de un conţinut determinat. Gol rămâne însă atunci şi centrul persoanei spirituale în om, şi goală chiar inima sa. Fără să o observe ca atare, omul poate însă umple şi această sferă a ceea ce fiinţează absolut, ca şi pe cea a unui bine suprem, cu un lucru finit şi cu bunuri, pe care în viaţa sa el le tratează "ca şi cum" ar constitui un absolut: banul, naţiunea, un om iubit – toate pot să fie tratate astfel. Aceasta este însă fetişism şi idolatrizare. Dacă vrea să iasă dincolo de această stare a sufletului său, omul trebuie să înveţe două lucruri. Mai întâi trebuie să-şi conştientizeze prin autoanaliză "idolii", care, în cazul lui, au trecut în locul unei fiinţe şi unui bine absolut; în al doilea rând, trebuie să strivească aceşti idoli, adică să repună la locul lor relativ, în lumea finită, miturile atât de iubite. Atunci sfera Absolutului iese iarăşi la iveală – şi abia atunci omul se află în acea stare a spiritului în care poate să filozofeze autonom asupra Absolutului.

Dar o cercetare filozofică liberă asupra Absolutului este posibilă numai dacă metafizica este oricând reală. Omul posedă tot aşa de bine şi mijloace de cunoaştere legitime, într-o modalitate fundamentală şi precaută, laolaltă cu limite precis determinabile, de a cunoaşte fundamentul tuturor lucrurilor – chiar

dacă totdeauna incomplet, însă cu adevărat şi cu judecată. El posedă totodată şi capacitatea de a dobândi în nucleul persoanei sale o participare vie la fundamentul lucrurilor. Pentru aceasta trebuie însă arătată calea potrivită.

Omul este capabil de o întreită ştiinţă *(Wissen):* ştiinţa dominării sau a prestaţiei *(Leistung),* cea a esenţei sau ştiinţa educării, cea metafizică sau ştiinţa salvării. Nici unul dintre aceste trei feluri de ştiinţă *(Wissen)* nu este prezent numai de dragul ei însăşi, ci fiecare serveşte la transformarea unui fiind: sau al lucrurilor, sau al formei de educare a omului, sau al Absolutului.

I

Primul fel de ştiinţă, anume cea a dominării şi a prestaţiei, serveşte puterii noastre tehnice posibile asupra naturii, societăţii şi istoriei. Este cunoaşterea cuprinsă în ştiinţele sociale, ştiinţe ce susţin întreaga noastră civilizaţie apuseană.

Ţelul suprem al acestei ştiinţe *(Wissen)* îl constituie, pretutindeni unde sunt şi în măsura în care este posibil, descoperirea legilor contactelor spaţio-temporale ale fenomenelor care ne înconjoară în clase ordonate riguros – legi ale fiinţării – acum şi aici în mod accidental *(Jetzt-Hier-Sosein).* Dar noi nu căutăm astfel de legi pentru că am avea o plăcere deosebită pentru lege, ci de dragul stăpânirii noastre asupra lumii şi asupra noastră înşine. Totuşi, se poate prevedea numai ceea ce revine cu regularitate şi se poate stăpâni numai ceea ce permite să se prevadă. A găsi astfel de legi este greu, căci ştiinţa descoperă în fiecare zi altele şi le modifică pe cele vechi. În mod principial trebuie să fie însă posibilă aflarea unor asemenea legi. Temeiul pentru aceasta îl constituie faptul că încă funcţiile sensibile de orice fel (vedere, auz, miros ş.a.), pe care le întrebuinţăm în toate observaţiile şi măsurătorile posibile, la oameni,

ca şi la orice animal, s-au format sub impulsul şi în direcţiile sistemului lor de instincte şi nevoi. Astfel, şopârla aude până şi fiecare foşnet produs, dar nu aude o împuşcătură de pistol. Întrucât exercitarea puterii unui organism poate atinge numai acele elemente şi laturi ale lumii reale care revin constant după regula "cauze similare, efecte similare", fiecare experienţă sensibilă posibilă a unui animal, precum şi a noastră ca atare, este deja dominată de legi interne, legi menite să anunţe mai mult părţile uniforme, decât pe cele neuniforme ale fenomenului lumii.

Acestei stări de fapt îi corespunde exact următoarea situaţie: în prezent fizicienii se întreabă dacă legile cele mai elementare nu sunt chiar astfel de legi de natură pur statistică, legi ale "numărului mare", iar legile necesităţii ale vechii fizici – numai o operă a omului. Şi spaţiul şi timpul, a căror intuiţie, aşa cum corect o spunea Kant, nu provine nicidecum din conţinuturile senzoriale, ci premerge deja oricărei experienţe sensibile, ca un proiect anterior şi ca o schemă a conţinuturilor sale posibile, constituie, înainte de a fi, de pildă, optic sau chiar ca un obiect gândit, conţinutul posibilităţii automişcării noastre spontane, respectiv, posibil, al autotransformării noastre spontane în faptă şi acţiune (timpul mesei, timpul somnului, spaţiul de mişcare). Abia ulterior extindem posibililatea noastră organică de mişcare asupra lucrurilor, ca posibilitatea de mişcare a acestora luate laolaltă. În mod analog, exact aşa stau lucrurile şi în cazul timpului. Conţinuturile *(Inbegritffe)* tuturor posibilităţilor de mişcare şi transformare care, faptic, sunt spaţiul şi timpul, servesc în ultimă instanţă numai voinţei noastre de dominare asupra realului. O fiinţă pur cunoscătoare n-ar avea nici un fel de realitate, realitatea însemnând conţinutul a tot ceea ce exercită opoziţie faţă de năzuinţa noastră*. S-ar putea

---

* *Vidi*: în studiul *Erkenntnis und Arbeit* şi în cartea citată deja, *Die Wissensformen und die Gesellundschaft,* capitolele asupra problemei realităţii, VI, şi asupra ideii de ştiinţă, II.

măsura atunci dimensiunea erorii care, dormitând în concepția naturală despre lume a omului, ține atât de mult sub vrajă chiar şi ştiința. Această eroare constă în aceea că se consideră spațiul şi timpul ca "forme goale" infinite, ființând în sine, care, fără putere de acțiune, sunt existente independent în noi, şi ar rămâne existente chiar dacă s-ar nimici lucrurile, materia şi fluxul de energie – ele ar rămâne astfel forme goale, înăuntrul cărora lumea finită şi procesul universal ar constitui numai o „insulă" ciudată. În mod similar, toate formele de bază ale ființei tabloului nostru natural şi pozitiv-ştiințific nu sunt nicidecum – aşa cum credea Kant – condiționate numai prin organizarea rațiunii noastre, ci, în afară de aceasta, şi prin instinctul nostru viu de dominare asupra naturii.

II

Al doilea fel al cunoaşterii *(Wissen)* îl constituie cunoaşterea ce ține de ştiința filosofică fundamentală, pe care Aristotel o numea "prima filozofie" – adică ştiința despre felurile ființei *(Seinswissen)* şi structura ființei a tot ceea ce este. În cazul acestei ştiințe a esenței *(Wesenswissen)* se tratează despre un fel de cunoaştere pronunțat opus cunoaşterii cu scop de dominare şi ființei ce îi corespunde – este vorba aici de un impunător câmp de cercetare filozofică specific metodică, care a fost redescoperit, abia de curând, prin Husserl şi şcoala sa. În ştiința menită dominării se caută, aşa cum am văzut, legile coincidențelor spațio-temporale ale realităților accidentale ale lumii şi esența ocazională *(Sosein)* a acesteia. Invers, în cazul acestei a doua orientări de cercetare se face abstracție, chiar într-un mod riguros metodic, de poziția temporală întâmplătoare, şi de ceea ce, accidental, este într-un fel sau altul. Dimpotrivă, se pune întrebarea: Ce este lumea, ce este, de exemplu, fiecare dintre aşa-numitele „corpuri", ce este fiecare „esență

vie", ce este esența plantei, a animalului, a omului ş.a., după construcția sa invariantă pornind de la structurile esențiale? Şi, asemănător: Ce este "gândirea", ce este simțit ca "iubire", "frumusețe"? – independent de fluxul temporal accidental al conştiinței acestui sau acelui om, în care se ivesc *de facto* astfel de acte.

Care sunt dar caracteristicile distinctive ale acestui fel de cunoaştere şi cercetare? În locul poziției de dominare asupra lumii trece mai întâi căutarea eliminării *(Ausschaltung)* posibile a oricărui comportament instinctiv râvnitor. Căci un asemenea comportament instinctiv este, totuşi, aşa cum am văzut, condiția oricărei impresii de realitate, precum şi condiția de înfăptuire a oricărei percepții sensibile a ceea ce, accidental, este acum – şi aici, esență ocazională *(Jetzt-Hier-Sosein)*; în afară de aceasta, este condiție pentru pre-proiecțiile de spațiu şi timp. Spus în mod pozitiv: în locul atitudinii dominatoare, care tinde către legi ale naturii şi, conştient, neglijează ființa a ceea ce se iveşte în raporturile legice, trece un comportament iubitor, care caută fenomenele originare şi ideile lumii.

În cazul acestei poziții se face abstracție în mod expres, în al doilea rând, de existența *(Dasein)* reală a lucrului, adică de starea lui de opoziție față de năzuința şi de acțiunea noastră, şi tocmai o dată cu aceasta de orice esență ocazionată – acum şi – aici *(Jetzt-Hier-Sosein)* pur şi simplu, aşa cum ne-o dă percepția sensibilă. De aceea, noi putem, în principiu, să efectuăm o cunoaştere esențială şi despre lucruri fanteziste. De exemplu, pot să sesizez şi o mişcare aparentă cinematografică, şi un câine frumos pictat, precum şi ultimele părți constitutive intuitive ce aparțin esenței *(Essentia)* unei mişcării în genere, unei "ființe vii" în genere ş.a.

În al treilea rând: Cunoaşterile esențiale nu sunt chiar independente de orice experiență; cumva, sunt astfel însă față de cuantumul experienței sau de aşa-numita "inducție". Asemenea cunoaşteri premerg oricărei inducții, ca şi oricărei observații şi măsurători orientate asupra realității. Ele se pot realiza chiar şi

într-un singur caz exemplificator. Astfel de cunoaşteri de esenţă, de pildă, esenţa vieţii, există, dar, o dată dobândite, ele valorează, aşa cum o spune limbajul şcolilor (filozofice), *a priori,* adică, "dintru început" într-o universalitate şi necesitate infinită pentru toate faptele întâmplătoare, observabile, ale esenţei corespunzătoare – asemenea propoziţiilor matematice pure, care exprimă multiplicitatea configuraţiilor posibile ale naturii şi relaţiile ideale necesare ce survin între ele, deşi natura reală se cercetează prin observaţie şi măsurare.

Tocmai cu aceasta însă, – în al patrulea rând – cunoaşteri de esenţă şi cunoaşteri ale interconexiunilor esenţiale sunt valabile în afară şi dincolo de domeniul foarte restrâns al lumii reale, care ne este accesibil prin experienţa sensibilă, precum şi printr-un oarecare sprijin instrumental al acestora. Aceste cunoaşteri sunt valabile şi pentru ceea ce fiinţează *(das Seiende),* aşa cum acesta este la sine însuşi şi în sine însuşi. Ele au extindere "transcendentă" şi vor deveni astfel o trambulină pentru orice "metafizică critică".

Apoi, cunoaşterile de esenţă ale filozofiei prime sunt însă (în al cincilea rând) cunoaşteri "de raţiune" cu adevărat; şi aceasta într-o pronunţată deosebire de acele dezvoltări ale cunoaşterii noastre peste datul sensibil, care se bazează doar pe concluzii mijlocite ale intelectului. "Intelect" *(Verstand)* sau "inteligenţă" *(Intellekt)* este capacitatea unui organism de a se acomoda (adapta) cu sens în noi situaţii, dincolo de instinctul înnăscut amorţit şi de memoria asociativă – şi aceasta pe neaşteptate şi independent de numărul încercărilor făcute mai înainte pentru soluţionarea unei sarcini anumite*. Această capacitate o are nu numai omul ci, într-un grad mai mic, şi animalul, de pildă, maimuţa care, pentru a apuca un fruct, întrebuinţează ca pe un prelungitor al braţului ei un băţ oarecare. Atâta timp însă cât intelectul poate conchide asupra a ceva ce este doar în slujba instinctului vieţi, al instinctului de hrană, sex şi putere,

* *Vidi:* Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

precum şi în slujba reacţiei practice la excitaţiile lumii înconjurătoare, el nu este încă specific uman. Abia când intelectul (la animal doar o oarecare şiretenie) trece în serviciul raţiunii *(Vernunft)*, adică în slujba aplicării unei cunoaşteri de esenţă apriori, realizată anterior, la faptele întâmplătoare ale experienţei, mai exact în slujba unei inteligibilităţi implicate în relaţiile ordinii valorice obiective; respectiv în slujba înţelepciunii şi al unui ideal moral, abia atunci el devine ceva specific uman.

În fine, cunoaşterile de esenţă prezintă o posibilitate de aplicare. Pentru fiecare domeniu al ştiinţelor pozitive (matematică, fizică, biologie, psihologie etc.), ele delimitează presupoziţiile superioare ale domeniilor de cercetare corespunzătoare. Ele constituie astfel „axiomatica esenţei” acestora. Pentru metafizică însă, aceleaşi cunoaşteri de esenţă constituie tocmai ceea ce Hegel a numit cândva foarte plastic ferestre în Absolut. Căci, tot ceea ce în lume şi în operaţiile cu ajutorul cărora omul proiectează şi sesizează (cuprinde) lumea sa este natură în mod esenţial – fenomen originar veritabil şi idee –, adică tot ceea ce rămâne constant atunci când se face abstracţie de împărţirea spaţio-temporală accidentală a lucrurilor şi actelor, pune o graniţă de nedepăşit explicaţiei prin ştiinţele pozitive. O esenţă veritabilă ca atare, chiar existenţa a ceva cu adevărat esenţial, nu se poate niciodată explica şi nu se face inteligibilă prin ştiinţa pozitivă. Reuşita operei ştiinţei pozitive este dependentă de faptul că, sub o riguroasă precauţie, exclude din domeniul ei chestiunea esenţei (de exemplu, ce este viaţa?). Ca urmare, ambele, atât structura, cât şi existenţa lumii, trebuie să fie readuse, în ultimă instanţă, la fiindul *(Seiende)* absolut, adică la fundamentul suprem comun al lumii şi al sinelui omului.

Scopul suprem al oricărei configurări metafizice a viziunii asupra lumii prin filozofie este, deci, următorul: gândim şi intuim astfel în mod absolut fiindul prin el însuşi, încât acesta corespunde în genere structurii de esenţă a lumii aflată în „prima filozofie” şi existenţei reale a lumii şi a unei esenţe

(Sosein) ocazionate ce ne devine accesibilă în împotrivire, prin năzuința noastră.

Din cele spuse până acum rezultă două atribute de bază ale ființei în sensul cel mai înalt. Acesteia trebuie să-i parvină mai întâi un spirit infinit configurator de idei, o rațiune ce pune de la sine laolaltă structura esențială a lumii şi a omului însuşi. Apoi, în al doilea rând, existența *(Dasein)* irațională şi ființarea – de-un anumit fel *(Sosein)*, "tabloul" –, un impuls *(Drang)* care se instituie, unul, de asemenea irațional – deci, o putere *(Machtigkeit)* dinamică, bogată sub aspectul fanteziei, în care sunt înrădăcinate uniform centrul de forță şi câmpul naturii organice, precum şi unica viață care apare ritmic în toate formele vii, în naşterea şi moartea indivizilor şi speciilor. În care modalitate exactă anume? Aceasta o are de arătat filozofia naturii, a anorganicului şi a organicului. O penetrare *(Durchdringung)* în continuă creştere a acestor două atribute ale activității ființei de cel mai înalt nivel constituie astfel sensul oricărei istorii în timpul pe care îl numim "lume". Această penetrare este, în acelaşi timp, o spiritualizare crescândă a impulsului originar creator orb, o deschidere pentru idei şi valori supreme, dar văzut numai de cealaltă parte, anume dobândirea forței şi a puterii crescânde a spiritului infinit, unul originar slab, care proiectează numai idei. În modul cel mai clar, acest proces se realizează în istoria umană, în care ideile şi valorile morale dobândesc prin aceasta doar foarte lent o anumită "putere", astfel încât se împletesc progresiv cu interese şi pasiuni, şi cu tot ceea ce în instituții se bazează pe ele*.

---

* Vidi: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos. a. a. o. und Probleme einer Soziologie des Wissens a.a.o. Abschnitt I. Max Schekr, Die Stellung des Menschen im Kosmos. a.a.o. und Probleme einer Soziologie des Wissens a.a.o. Abschnitt I.*

III

Cu aceasta am ajuns deja în centrul celui de-al treilea fel al ştiinţei *(Wissen)* de care dispune omul: ştiinţa metafizicului şi a mântuirii. "Prima filozofie", adică ontologia esenţei lumii şi a sinelui, este întrucâtva o trambulină pentru această cunoaştere – nu însă chiar metafizica însăşi. Abia legarea rezultatelor ştiinţelor pozitive, aplicate la realitate, cu prima filozofie, întoarsă spre esenţă, şi a ambelor legături cu rezultatele disciplinelor valorice (doctrina generală a valorii, estetica, filozofia culturii) conduce la metafizică. Dar conduce mai întâi la metafizica "problemelor de bază" ale ştiinţelor pozitive, metafizica de ordinul întâi (ce este "viaţa", ce este "materia"?) şi prin ea la metafizica Absolutului, metafizica de ordinul al doilea.

Dar *între* metafizică şi problemele de graniţă ale matematicii, fizicii, biologiei, psihologiei, doctrinei dreptului, istoriei etc., şi metafizica Absolutului se situează încă o disciplină importantă, care dobândeşte tot mai mult astăzi interes şi semnificaţie: "antropologia filosofică". Problema ei o constituie întrebarea despre care Kant (în *Logica*) spunea cândva că strânge laolaltă toate problemele filosofice fundamentale, anume întrebarea: "Ce este Omul?" Întreaga metafizică prekantiană a Occidentului căutase să înainteze în direcţia fiinţei absolute, care fiinţează, pornind de la cosmos, în orice caz, de la fiinţa-obiect. Aceasta este ceea ce Kant, în a sa critică a raţiunii (*Dialectica transcendentală*), indica drept un demers imposibil. Pe bună dreptate el spunea: Toată fiinţa obiectuală a lumii interne şi externe trebuie mai întâi raportată la om. Toate formele fiinţei sunt dependente de fiinţa omului. Întreaga lume obiectuală şi felurile fiinţei ei nu sunt o "fiinţă în sine", ci numai un proiect adecvat opus întregii organizări spirituale şi corporale a omului şi o "tăietură" din această fiinţă în sine. Numai pornind de la imaginea esenţială a omului, pe care o

cercetează "antropologia filosofică", se constituie – ca reprelungire a actelor spiritului său, care izvorăsc originar din centrul omului – în modul de acces la atributele veritabile ale temeiului suprem al tuturor lucrurilor.

Acest mod de raționare constituie la fel de bine o trambulină veritabilă (a doua) a metafizicii moderne ca şi "cunoaşterea-de-esență". Vrem să-l numim "mod transcendental de raționare". Principiul său spune: Întrucât ființa lumii însăşi este cu siguranță independentă de existența accidentală a omului real şi de conştiința sa empirică, şi întrucât există de asemenea conexiuni esențiale între anumite clase de acte spirituale şi regiuni determinate ale ființei la care avem acces prin aceste clase de acte – fundamentul tuturor lucrurilor are nevoie de tot ceea ce este prescris în acte şi operațiuni, de esența efemeră pe care ne-o dă această cale de acces. Sau: Ce ar trebui sa facem dacă, de pildă, am putea să desemnăm ființa spațiului accesibil nouă ca dependentă de anumite impulsuri de mişcare ale omului dar, pe de altă parte, totuşi, să trebuiască să recunoaştem că ar exista o lume ordonată spațial, mai înainte ca omul deluvial să fi survenit în existența-i determinată. Sau, ce ar fi de făcut dacă ar trebui să despărțim ordinea valorică însăşi de conştiința umană cu totul schimbătoare, dar cu toate acestea să trebuiască să recunoaştem că o ordine valorică fără un spirit în sine iubitor este întru totul o absurditate. Şi, în mod analog, absurdă ar fi o ordine de idei independentă, fără un gânditor; dar o realitate fără un "impuls". Nu am putea să facem nimic altceva decât să raportăm domeniile ființei, care sunt şi există independent de omul efemer, la actele unui mic spirit suprasingular, care trebuie să fie un atribut al ființării originale şi activ în om, şi care creşte prin el. Şi asemănător în toate cazurile în care se află aceste dependențe, şi în acelaşi timp independențe ale obiectelor de omul ca ființă pământească. Am putea să spunem şi următoarele: Deoarece omul este un microcosmos, adică "lumea în mic", întrucât toate generațiile de esență ale ființei, – ființa fizică, cea chimică, cea vie şi cea spirituală – se întâlnesc şi se

despart în ființa omului, atunci în om poate fi studiat şi temeiul suprem al "lumii mari", al macrocosmosului. Şi de aceea ființa omului ca *microteos* constituie şi prima cale de acces la Dumnezeu.

În felul acesta, metafizica modernă nu mai este o cosmologie şi o metafizică a obiectului, ci o meta-antropologie şi o metafizică a actului. Concepția călăuzitoare constă aici în faptul că fundamentul suprem a tot ceea ce este apt de obiectualitate nu este el însuşi obiectual, ci numai o pură actualitate, realizabilă ca atribut al ființei care se produce ea însăşi în mod etern. Unicul acces la Dumnezeu nu este astfel teoretic, respectiv nu este o examinare obiectualizantă, ci o angajare personală activă a omului pentru Dumnezeu şi pentru devenirea autorealizării sale, o realizare împreună *(Mitvollzug)* a actului etern – atât a activității spirituale făuritoare de idei, cât şi a forței sale impulsive sesizabilă în viața noastră instinctivă. "Omul" însuşi este prezentarea finită cea mai pură şi cea mai înaltă a ambelor atribute luate laolaltă. A face din Dumnezeu un obiect, un lucru, constituie pentru acest gen de metafizică o idolatrizare. Participare la Divin există aici numai în acea viață, mişcare, voire, gândire, iubire «în el» şi în virtutea lui, şi oarecum pornind de la el – *cognoscere in lumine Dei, velle in Deo,* cum o numea Augustin –, căci aceasta nu mai conține în sine nici o urmă din acea poziție obiectuală, aşa cum noi obişnuim să o întrebuințăm în cazul oricărei observații asupra lumii, a sinelui nostru şi a ceea ce ne este străin.

Dar nici "persoana" spirituală a omului nu este un lucru substanțial şi nu este nici o ființă de forma obiectului. Omul se poate concentra la persoana sa numai în mod activ. Căci persoana este o construcție dispusă monarhic de acte spirituale, care reprezintă întotdeauna o concentrație de sine individuală, unică a unuia, şi aceluiaşi spirit infinit, în care se înrădăcinează şi structura-de-esență a lumii obiective. La fel de originar însă, şi omul, ca ființă instinctuală şi vie, se înrădăcinează – în mod analog – în impulsul divin al "naturii" în Dumnezeu. Această

unitate de înrădăcinare a tuturor oamenilor, chiar a tot ceea ce este viu, în îndemnul divin, o aflăm în mişcările semnificative ale simpatiei, ale iubirii, şi în toate formele transpunerii cosmice. Acesta este drumul "dionisiac" spre Dumnezeu.

Omul nu este, deci, imitația (*Nachbildner*), unei "lumi a ideilor" sau unei "Providențe" existente în sine, ori deja gata existentă înaintea creației în Dumnezeu, ci este un co-institutor şi un co-realizator al unei serii ideale de devenire, care se petrece în procesul cosmic şi odată cu el însuşi. Omul este singurul loc în care şi prin care ființarea originară *(Urseiende)* nu doar se sesizează (înțelege) şi se cunoaşte pe ea însăşi, ci şi fiindul *(Seiende),* în a cărui decizie liberă Dumnezeu poate să realizeze şi să sanctifice ființa sa proprie. Menirea omului este mai mult decât de a fi numai un "sclav" şi un servitor ascultător, este chiar mai mult decât faptul de a fi un "copil" al unui Dumnezeu perfect, desăvârşit în sine. În ființa sa de om, ființă ce decurge, dintr-o decizie, omul poartă înalta demnitate a unui comilitant, chiar al unui cooperant al lui Dumnezeu, care are de purtat steagul Divinității, steagul unei "Deitas" ce se realizează în furtunile lumii o dată cu procesul cosmic al tuturor lucrurilor.

Deoarece individualitatea fiecărui om este însă nemijlocit înrădăcinată într-o ființă eternă şi în spirit, nu există nici un adevăr universal-valabil, ci numai unul individual-valabil, şi totodată, pe măsura desăvârşirii şi adecvării ei, o concepție despre lume este, "după conținut", condiționată istoriceşte. Există însă o metodă universal-valabilă riguroasă, în conformitate cu care fiecare om – oricare ar fi el – poate să afle adevărul "său" metafizic.

Această metodă a fost conturată în dezvoltările mai susmenționate.

MAX SCHELER

ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

a) Format în mediul fenomenologiei husserliene, Max Scheler (1874-1928) a elaborat însă o concepție specifică, determinând veritabile mutații în elaborarea eticii, axiologiei, antropologiei filozofice, sociologiei culturii etc., exercitând, la rândul său, o netăgăduită influență asupra cercetărilor de etică ale lui Husserl.

Fundamentarea unei filosofii a valorilor şi, în genere, a unei ontologii a valorilor în mişcarea fenomenologică a fost precedată (parțial însoțită) de o largă polemică cu orientările dominante, mai ales cu formalismul, normativismul şi psihologismul. Aşa cum s-a precizat, "în centrul gândirii lui Scheler nu se află nici problema existenței, nici o conştiință transcendentală, ci omul faptic, viu, în al său *aici* şi *acum*, în unitatea sa corporal-spirituală şi în deschiderea lumii *(Weltoffenheit)*, căruia (omului) îi aparține şi modul etic de a fi al valorii omului în existența sa socială[1].

Scheler preconizează eliberarea de concepțiile speculative: "Dumnezeu este ca atare numai prin pornirea (Drang) uman-individuală şi universală, prin care orice este spiritual, toate ideile trebuie «să funcționeze» pentru a dobândi realitate... Spiritualul este astfel o existență devenită şi nu o existență în

[1] M. S. Frings, *Max Scheler: Drangund Geist,* în *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Spech, *Philosophie der Gegenwart, II,* Vandenhaech & Ruprecht in Göttingen; 1973; p. 15.

sine gata făcută; „impulsul şi spiritul constituie o funcție de deificare în om şi istorie[1].

b) În procesul elaborării unei antropologii filosofice, autorul se preocupă de "poziția omului în cosmos", pe fondul clarificării raporturilor dintre metafizică şi teologie, fenomenologie şi axiologie. Cele citate mai sus devin astfel inteligibile doar sub condiția înțelegerii acestor raporturi. "Metafizica modernă – preciza Scheler – nu mai este astfel o cosmologie şi o metafizică a obiectului, ci o metaantropologie şi o metafizică a actului. Punctul de vedere călăuzitor aici constă în a releva că temeiul suprem a tot ceea ce este apt de obiectualitate nu este el însuşi obiectual, ci numai o actualitate pură, de efectuat numai ca atribut al ființei care se dă la iveală ea însăşi fără încetare. Unicul acces la Dumnezeu nu este, astfel, teoretic, adică, o examinare obiectualizată, ci o angajare personală, activă a omului pentru Dumnezeu şi pentru Devenirea autorealizării sale, o realizare – împreună *(Mitvollzug)* a unui act etern – atât al activității spirituale făuritoare de idei, cât şi al forței sale de impulsiune sesizabilă în viața noastră instinctivă"[2].

În centrul examinării se află astfel ideea de om, care nu mai poate, după Scheler, să se restrângă la definiția "homo est animal rationale". "Eroarea doctrinelor de până acum privitoare la om – scria Scheler – (încă timpuriu, 1915) – constă în faptul că voiau să intercaleze între «viață» şi «Dumnezeu», ceva definibil ca ființă *(Wesen)*, anume: omul. Acesta este însă numai o «intercalare», o «graniță», o «manifestare a lui

[1] M. S. Frings, *Gott und das Nichts*, in: „Phänomenologische Forschungen", 6/7: *Husserl, Scheler, Heidegeer in der Sicht neuer Quellen*. K. Alber, Freiburg/München, 1978, p. 135-136.
[2] M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, în *Gesammelte Schriften*, Bd. 9: *Späte Schriften*, hrsg. von M. S. Frings, Francke-Verlag, Bern und München, 1976, p 83.

Dumnezeu» în fluxul vieții şi o eternă «ieşire în afară» de ea însăşi a vieții"[1].

Scheler prezintă problema înțelegerii statutului omului într-un complex de dificultăți, conectabile oarecum sub formula (devenită celebră, un *Schlagwort*): «*Es ist schwer, ein Mensch zu sein*»[2].

O incursiune asupra "poligenezei şi transformării în sfera devenirii omului" aduce (în acelaşi context) o precizare de fond: "Omul este mult mai mult şi mult mai puțin decât ştie că este."

Trebuie însă să-l sesizezi pe Dumnezeu, pentru a şti ce este[3].

Problematica omului poate fi înțeleasă mai bine în perspectiva unui studiu unitar sub genericul *"Person und Wet"* (Persoană şi valoare). Aşa s-a precizat, "relația dintre persoană şi valoare, aşa cum Scheler a prezentat-o în partea a doua a scrierii *Formalisimus*", nu ține numai de punerea problemelor care au preocupat gândirea sa filosofică de la început, chiar dacă se pot indica în filozofia sa timpurie o serie de forme preliminare, care s-ar fi putut dezvolta şi într-o altă direcție, acestea pot fi înțelese în cele din urmă ca forme pregătitoare ale Doctrinei despre raportul dintre persoană şi valoare"[4].

Mai mult, cu doctrina despre funcționalizarea spiritului uman, care reprezintă cea mai radicală îndepărtare de filozofia transcendentală a lui Kant şi a lui Husserl, Scheler transpune

---

1 M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte*, 5. Aufl., 1972, p. 176.

2 M. Scheler, *Zur Konstitution des Menschen*, în: *Gesammelte Werke*, Bd. 12: Schriften. aus dem Nachlass, Ed. III: Philosophische Antropologie, 1987, p. 137: *Este greu să fii un om.*

3 Idem.

4 W. Herckmann, *Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung*, în Chr. Bernes, W. West, H. Leonardy (hrsg), Person und Wert Schelers, "*Formalismus*" – *Perspecktiven und Wirkungen*, K. Alber, 2000, p.11.

relația fundamentală persoană-valoare, relație pur sistemică, într-un proces istoric în care Persoana (Absolută) şi universală se întrepătrunde reciproc în mod progresiv cu toate potențialitățile lor[1].

c) Înțelegerea consubstanțialității dintre uman şi valoric rămâne teza cea mai semnificativă, mărturisită de Scheler însuşi atunci când scrie: "mă văd nevoit să resping din capul locului un cer al ideilor şi al valorilor, care ar trebui să fie «independent» de esența şi de împlinirea posibilă a actelor vii de natură spirituală, ca şi de esența şi împlinirea unui spirit viu, oricare ar fi el"[2].

În acest sens, lucrarea *Formalismul în etică* reprezintă o ruptură de principiu cu orice normativism şi cu orice psihologism şi caută statutul uman dar stabil al valorilor şi al acțiunii. Scheler însuşi preciza că, pentru a pune în umbră relativismul şi subiectivismul, a argumentat că principiul după care toate valorile sunt subordonate ,"valorilor persoanei" este atât de important, încât l-a indicat şi în subtitlul cărții: *O nouă, încercare de personalism.*

Ceea ce s-a numit ,"relativitatea" valorilor priveşte nu valorile ca atare, ci realizările lor în lucruri, bunuri şi comportamentele persoanei. Scheler distinge între statutul valorii ca valoare – obiectualitatea ei – şi funcționalitatea valorii. Căci valorile nu sunt date în formă pură, ci împreună cu un „sentiment al valorii". «În virtutea unei necesități esențiale – scria Scheler – tuturor valorilor le aparține faptul de a fi date prin "conştiința a ceva", care este "perceperea afectivă" *(das Fuhlen)*»; ca urmare, chiar şi "modalitățile valorice" se află într-o "ierarhie a priori"; valorile "agreabilului şi neagre-

---

[1] Ibidem, p. 27-28.

[2] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 5., Aufl, Francke Verlag, Bern und München. 1966. p. 21.

abilului"; valorile "sentimentului vital"; valorile spirituale (estetice, etice, teoretice); valorile „sacrului şi profanului"[1].

Valorile nu pot să fie doar însuşiri ale lucrurilor, căci ele nu depind de acestea. Aşa-numitele „calităţi valorice", care apar în "datul sensibil", sunt „calităţi ale valorii ca atare". Ceea ce numim valoare trimite la „un alt mod al datului" şi diferă de orice stări de sentiment"[2].

Avem de-a face aici cu domenii valorice: "valori ale lucrului" *(Dingwerten)*; "bunuri"; valori ale persoanei. În toate cele trei, structurarea este condiţionată de un a priori material, care nu este ,"formă" a unor propoziţii şi acte, ci aparţine „datului"[3]. A priori nu se confundă cu raţionalul (cu gânditul); "există un a priori "ordre du coeur" sau "logique du coeur", aşa cum în mod adecvat a spus-o Pascal"[4]. Căci "axiomele valorice" sunt independente de "axiomele logice", nu reprezintă o "aplicare" a acestora la valori; "logicii pure i se opune astfel o doctrină pură a valorii"[5].

Dimensiunea sentimentului ("emoţionalul") este astfel auto-normă. "Căci sentimentul, iubirea, şi ura, legităţile lor luate laolaltă, ca şi materiile corespunzătoare, constituie un tot atât de "specific uman" pe cât sunt şi actele gândirii... Analiza lor fenomenologică este deosebită de orice antropologie şi psihologie, aşa cum şi analiza fenomenologică a gândirii e deosebită de psihologia gândirii umane"[6].

Scheler propune un a priori al "emoţionalului", corespunzător cumva structurii intenţionale a acestuia, "intenţionalităţii emoţionale" (deosebită de cea a actelor logice). Valorile şi ordinea lor nu se prezintă în "percepţia internă" (psiho-

---

[1] Idem, p. 122-125.
[2] Idem, p. 14.
[3] Idem, p. 44.
[4] Idem, p. 59.
[5] Idem, p. 60.
[6] Idem, p.61.

logie) sau în observare, ci "în contactul plin de simțire, viu" cu lumea, adică „în ordinea realizării acestor acte intenționale"[1].

Există astfel un "a priori emoțional", prin care sesizarea "esențelor nu are nevoie de conceptualizare, căci asemenea "esențe", care nu au "efectuare intuitivă", sunt valorile. În acest caz, "eul" este "numai purtător" de valori *(Werträger)*, nu condiție a valorilor ori subiect "evaluator"; în virtutea unei „necesități a priori, anumite valori aparțin numai unui anumit purtător (de pildă, valorile etice au ca suport persoanele)"[2]. Valorilor le aparține "faptul de a fi date printr-un fel de "conștiință a ceva", anume "perceperea afectivă *(Wertfühlen)*, valorile vin însă prin sentimentul valorii nu pur şi simplu prin cunoaşterea valorilor" *(Werterkenntis)"*.

Valorile nu pot fi create sau distruse; ele există "independent de organizarea determinată a spiritului"[3]. Ele reprezintă o ordine a priori, au anterioritate ontică şi logică față de lucruri şi bunuri, obiecte aprecieri, preferințe ş.a.

De aceea, nici obiectivismul, nici subiectivismul axiologic nu se justifică. Mai mult, atât formalismul, cât şi relativismul sunt depăşite prin situarea unitară a ființei şi valorii: *Wertsein*.

Principalul rezultat al polemicii lui Scheler cu concepțiile normative (formaliste, în principal) şi relativiste se concretizează în ideea că definirea sensului vieții morale, ca şi al oricărei acțiuni umane, este posibilă numai prin raportarea la valori. De aici şi nevoia analizei specificului „evidenței", care caracterizează cunoaşterea valorilor, şi a specificului judecății de valoare ce conduce la eliberarea de normativism (absolutizarea normei ca realizare valorică) şi de relativism (ignorarea criteriilor valorice ale cunoaşterii şi acțiunii)[4].

---

[1] Idem, p. 64.
[2] Idem, p. 74, 272.
[3] Idem, p. 268.
[4] Pentru analiza teoriei scheleriene a valorilor vezi: Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Bucureşti, Ed. Ştiințifică şi

d) Problema centrală a ontologiei valorilor în fenomenologie rămâne cea a obiectivității şi a ierarhiei valorilor, îndeosebi întrucât se prelungeşte în dezbaterea temei tablei de valori a oricărei culturi.

Intră astfel în discuție ideea de ierarhie a valorilor. "Faptul că o valoare este *superioară* alteia, preciza Scheler, poate să fie cuprins într-un act particular al cunoaşterii valorii, act care se separă de modalitățile realizării ei... Rezultă astfel clar că ierarhia valorilor nu poate să fie niciodată dedusă sau derivată. Care valoare este *superioară*, aceasta este totdeauna de surprins din nou prin actul preferinței şi al subordonării"[1]. Aşa cum s-a spus, "valoarea şi superioritatea sau inferioritatea ei în raportarea la altă valoare este, în acest sens, un a priori emoțional, adică dat în actul simțirii, independent de lucrurile sau faptele prezentate în aceste date valorice"[2]. În esență, pe marginea tezelor lui Scheler despre ierarhia absolută a valorilor, trebuie să subliniem aici: 1) că "obiectivismul" valorilor pune problema statutului autonom al acestora, în opoziție cu relativismul (reduce valoarea la realizările valorice); 2) dezbaterea despre "preferință" conduce analizele axiologice spre concret, spre individul-persoană şi actele acestuia.

În fond, ca dimensiune esențială a cunoaşterii valorii, "preferința" este, ca şi regulile ei, principial variabilă şi priveşte nu o ierarhie absolută, ci o ierarhie produsă pe latura funcționalității valorilor, a raportării oamenilor la aceasta. Căci "actul preferinței şi al subordonării", despre care vorbea M. Scheler, se realizează ca o "evidență intuitivă" (nu are nevoie de o deducție logică), iar "ierarhia", la care el se raportează, poartă

Enciclopedică, 1971, p. 104-105; 240-242. Este de reținut în principal că axiologia fenomenologică rămâne una dintre modalitățile de întemeiere a eticii, esteticii şi filozofiei culturii în genere, ca domenii autonome.

[1] M. Scheler, op. cit., p. 105. 107.

[2] M. S. Frings, *Max Scheler: Drang und Geist*, p. 15.

amprenta istoricității și reflectă anumite opoziții de interese materiale și morale.

"Preferința" este structural legată de persoană ca individualitate; în mod aparent, ar rezulta de aici că ea implică arbitrarul, că este pur subiectivă. În fapt însă, întrucât omul nu poate fi redus nici la "rațiune" nici la "spirit", iar viața și comportamentul lui se supun unei normativități a epocii, preferința devine astfel mai mult decât ea însăși, implică dimensiunea normativității, realizându-se, inevitabil, după criterii transsubiective.

"Preferința" este, astfel, un act ce se împlinește ca o cunoaștere a valorilor, nu în ordinea acestora; ea dă profilul conștiinței valorilor, precum și pe cel al delimitării între valori și realizările valorice, și totodată, justifică și alegerea valorii și integrarea normativității în comportamentul uman. Scheler rămâne actual nu numai în noul stadiu al axiologiei ci și al logicii normelor, care păstrează, mutatis mutandis, ideea preferinței, dându-i o expresie riguroasă în forma și în formele "preferinței normative"[1], fără de care întreaga problematică a modelului etic, și a antropologiei filosofice în genere, ar ridica mari dificultăți de înțelegere.

e) Scheler a analizat pe larg "intenționalitatea emoțională", de fapt viața afectivă. Păstrând ideea kantiană a necesității întemeierii eticii, el a criticat formalismul (rămânerea la datoria abstractă, exterioară și străină vieții umane concrete), prin aceasta desprinzându-se de analizele intelectualiste moderne, care pierdeau din vedere tocmai valoarea proprie a acestei vieți. Autorul însuși preciza că spiritul eticii sale este "spiritul unui riguros absolutism și obiectualism etic"[5], al unui "intuitivism emoțional" și "apriorism material" adică unul care ia în

[1] Pentru aceste dezvoltări vezi: Al. Boboc în *Norm und normative Präferenz*, în *Zugänge Zur Sein. Aufsätze zur Psiholosophie und ihrer Geschichte in vergleichender Sicht,* București, Paideia, 1999, p. 86-95.

atenție dimensiunea conținutului, a sensului actelor şi comportamentelor umane.

Cu alte cuvinte, Scheler părăseşte concepția lui Kant a asimilării aprioricului cu formalul. Căci, în sens fenomenologic, este posibil un a priori material, care coincide cu esențele şi corelațiile lor; a priori sunt "acele unități şi principii ideale ale semnificației la care se ajunge "prin intuirea nemediată a datului-însuşi", iar dacă numim conținutul unei asemenea intuiții "fenomen", intuiția e "privire a esenței" *(Wesenschau),* esență structurală a "datului", nu în sine (ca la Platon)[1].

Numai în raport cu acest a priori valoric au sens datoria şi viața morală ca atare. "Orice imperativ, scria Scheler – chiar şi cel categoric, dacă există aşa ceva, se justifică numai dacă trimite la un imperativ motivat, dacă trimite la un imperativ ideal şi, indirect, la valoarea corespunzătoare"[2]. În acest fel, nu numai că valoarea nu se reduce la obligație şi datorie, ci totul se fundează în valoare.

Piesa esențială prin care Scheler se desparte definitiv de tradiție şi se opune intelectualismului modern o constituie teoria sentimentului. Prin aceasta, el se opune, ca şi Husserl, psihologismului. Deşi Scheler menționează mereu importanța unei psihologii experimentale ("empirice", "cauzale"), principala orientare în dezbaterea sa "în jurul unei fenomenologii a sentimentului" are în vedere revelarea valorilor în „viaţa emoțională"; trebuie spus de la început că etica lui Scheler nu se restrânge la "comportamentul moral faptic", ci "obiectul ei propriu este imperiul valorilor"[3]. Scheler însuşi preciza că, aşa cum există o "logică pură", trebuie să căutăm „intuiția pură, sentimentul, o iubire şi o ură pură, o năzuință şi o voință pură"[4].

---

[1] Idem, p. 43-45.
[2] Idem, p. 220.
[3] B. Rutishauer, *Max, Schelers Phänomanologie des Fühlens* Francke Verlag, Bern /München, 1969, p. 11-13.
[4] M. Scheler, *Formalismus*, p. 268.

Aşa cum spunea unul dintre cei mai cunoscuţi comentatori ai lui Scheler, acesta a fost filosoful legităţilor vieţii emoţionale care se întinde de la adâncimile dionisiace ale sferelor vitalului până la înălţimile luminate ale simţirii spirituale"; el a urmărit "viaţa emoţională" nu numai din punct de vedere fenomenologic, ci şi după "relevanţa ei sociologică, metafizică şi religioasă"[1].

Etica lui Scheler rămâne, în principal, o modalitate a eticii filosofice: etica valorilor, una dintre cele mai elaborate din istoria acestei discipline. "Persoana" reprezintă "valoarea valorilor", iar glorificarea ei constituie semnificaţia "ordinii morale" şi, în genere, "sensul şi valoarea ultimă a întregului univers"[2]. Numai "persoana" are valoare în sine, iar realizarea ei dă măsura valorii unei colectivităţi umane şi, într-un plan mai larg, centrează universul valorilor.

De aici şi nevoia unei regândiri a problematicii omului în perspectivă axiologică. Căci, M, Scheler a elaborat o concepţie asupra valorii persoanei, desprinzându-se de maniera abstract-metafizică a antropologismului modern, precum şi de concepţia raţionalistă a omului ca "persoană raţională".

El a iniţiat printre primii (alături de Rickert, Plessner, Gehlen) un proiect de antropologie filosofică, înţeleasă ca

---

[1] M. S. Frings, *Max Scheler*, în ‚*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, Heft 2, 1974, p. 237. Autorul a cercetat, totodată, deschiderea spre o *ontologie a fiinţei valorii*, contingenţele şi divergenţele între Scheler şi Heidegger în înţelesul sensului şi valorii umanului (*Person und Sache. Zur Frage der Ontologie des Wertseins, Phanomenologica* 32, 1969.

[2] M. Scheler, op. cit., p. 527-529. Este de menţionat că o parte din problemele eticii este tratată de fenomenologie în antropologie. Aceasta subliniază şi mai mult importanţa poziţiei omului în universul fenomenologic. Aşa cum preciza D. v. Hildebrand, "valorile etice se leagă numai de persoane şi nu de ceva apersonal"; "răspunsul la valoare" este "purtător al valorii etice numai întrucât este răspunsul persoanei ("*Dietrich von Hildebrand"*, în *Philosophie in Selbstdarstellungen*, II, F. Meiner, Hamburg, 1975, p. 85, 99.

disciplină autonomă. Totodată, Scheler a pus probleme interesante ale modelului etic şi ale sociologiei moralei, sociologiei cunoaşterii şi culturii în genere.

În concepţia lui Scheler, natura omului relevă natura existenţei şi, de aceea, antropologia este baza ontologiei. Antropologia nu se poate îndepărta însă de axiologie, întrucât valoarea este ceea ce dă omului sens şi semnificaţie. Căci între om şi animal nu este, după Scheler, doar o deosebire de grad, ci una de esenţă.

Esenţa omului o constituie spiritul, al cărui centru este persoana. De aceea, precizează Scheler, spiritul (inclusiv cel divin) nu este prin el însuşi principiu de realizare, nu are energie. În lucrarea *Poziţia omului în cosmos* (1928), spiritul pierde puterea de creaţie: "spiritul ca atare este, sub forma sa pură, în mod originar lipsit de orice "putere", de orice "forţă", de orice "activitate"[1]

În raport cu un anumit autonomism al epocii, menţinut din tradiţiile idealismului clasic de neokantieni, Scheler sublinia valoarea nivelurilor extraintelectuale şi extraraţionale, importanţa tuturor factorilor ce ţin de structura omului ca persoană, opunând totodată biologismului şi tendinţelor naturalizate punctul de vedere al unei abordări sociologice. El a argumentat pe larg ideea că "structurile spiritului" se explică „în mod istoric-genetic în raport cu contextul social concret".

g) În mare măsură, relevarea poziţiei-cheie a valoricului depinde de schimbarea de orientare a "reducţiei fenomenologice".

În cadrul "cercetării fenomenologice" s-a relevat încă de timpuriu această schimbare. Căci pentru Scheler fenomenologia "este înainte de toate o "artă a situării", prin care survine ca dat un domeniu originar al experienţei, anume cel al faptelor

---

[1] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8 Aufl, Francke Verlag, Bern und München, 1975, p. 57.

fenomenologice sau "pure"; el vorbea "de două reducții diferite, prin a căror realizare o dată se deschide câmpul științelor pozitive, iar altă dată cel al fenomenologiei înseși"[1].

"Reducția" este un fel de "condiție preliminară pentru metafizică". Prin ea se deschide, de fapt, "întregul imperiu al cunoașterii posibile și al ființării posibile"; Scheler compară aceasta "cu tabloul platonician, în care sufletele se înalță chiar până la cerul ideilor, însă atunci trebuie să revină pe pământ, pentru ca acolo să acționeze conform acelor idei"[2].

În alți termeni, reducția nu mai poate fi doar una numai teoretică (în sensul lui Husserl). Așa cum s-a observat, Scheler "cunoaște mai multe sensuri ale reducției, sensuri ce își află locul numai în propriile sale proiecte... reducția ocupă o poziție centrală îndeosebi în opera târzie a lui Scheler, a cărui particularitate se definește prin depășirea hotărâtă a filozofiei conștiinței intenționale a lui Husserl, iar aceasta atât în direcția vieții, cât și a spiritului. Unificarea (împăcarea) vieții și a spiritului, spre care tinde Scheler, constituie tema metafizicii, iar absolutul ce ține de aceasta nu mai este unul delimitat subiectiv, precum conștiința intențională"[3].

Pe fondul evaluării perspectivei biologice (și al depășirii ei) asupra vieții, Scheler asociază la "*Wesenschau*" (intuirea esenței) și unele rezultate ale științei pozitive, ceea ce face ca problemele metafizice să conducă la o antropologie fundată metafizic și axiologic. Căci "reducția" însăși este "îndreptare spre ființa absolută". De aceea, elaborarea unei ,"antropologii metafizice" nu este un scop în sine, ci doar punct de

---

[1] E.Avé-Lallement, *Die püanomenologische Reduction in der Phlosophie Max Schelers*, în: P.Good (hrsg), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern/Munchen, 1975, p. 174.

[2] Idem, p. 176.

[3] Janssen, *Die Verwandhung der phanomenologische Reduktion* in *Werk Max Schelers und das Realitätsproblem, în: Phnomenologisclie Forschunqen*, Bd. 28-29, 1994, p. 240.

plecare pentru "metafizica supremă", cea privitoare la *Ens a se* (Ființa la sine pentru sine). Scheler însuşi scria: "Metafizica mea este panenteism ideal personalizat, de tip emanatist"[1].

În perspectiva antropologiei filosofice omul nu mai apare astfel ca un "pionier pentru grație", un "*Gottsucher*"[2] (ca în lucrările timpurii, în faza "teistă" a gândirii lui Scheler). Într-o formulare exemplară, Scheler preciza: "Omul nu este un, imitator al unei "lumi a ideilor" sau al unei "Providențe" existentă în sine sau deja gata în Dumnezeu înainte de Creație ci un corealizator al succesiunii de origine ideală, care se petrece în procesul cosmic şi împreună cu el însuşi. Omul este singurul loc în care şi prin care ființarea originară *(Urseiende)* nu se cuprinde şi cunoaşte doar pe ea însăşi; dar nu numai atât, el este şi ființarea *(Seiende)* în a cărei decizie liberă Dumnezeu e în stare să-şi realizeze şi să-şi sanctifice propria sa ființă. Menirea omului este mai mult decât aceea de a fi doar un sclav şi un servitor fidel... un "copil" al unui Dumnezeu perfect, desăvârşit în sine. În ființa sa umană, o ființă decurgând dintr-o decizie, omul are înalta demnitate a unui co-militant, chiar a unui cooperant al lui Dumnezeu, având de purtat stindardul divinității, al unei "*Deitas*" care se realizează numai o dată cu procesul cosmic[3].

Se poate înțelege astfel mai bine insolita formulare "este greu să fii un om". Aşa cum s-a observat, «atunci când spune că dezvoltarea omului se îndreaptă spre o nouă metafizică şi o nouă idee de Dumnezeu, şi aceasta împreună cu imaginea unei noi vocații, sau a unei noi chemări a omului, el poartă singur răspunderea pentru această previziune, respectiv profeție. Un lucru îmi pare aici sigur: pentru om noua perspectivă nu este

---

[1] M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Schriften aus dem Nachlass* Bd. II, 1979, p. 263., Panenteism = concepție despre unitatea dintre lume şi Dumnezeu, conform căreia accentul cade pe prezența lui Dumnezeu.

[2] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, p. 348, 353.

[3] M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, p. 83—84.

deloc cea a unei "soluționări comode"; noua libertate conferită aici, şi cu aceasta şi noua responsabilitate pe care o angajează, acționează în mod copleşitor»[1].

Noua formulă redimensionează întreaga concepție a lui Scheler. "Metafizica mea – scria el – este un panenteism al lumii, – însă al devenirii. Lumea ca istorie este o bază, o epocă a autodevenirii divine – o configurare de operă în care şi prin care creatorul operei se dezvoltă şi ajunge la ființa sa numai realizând-o. Lumea emană din Dumnezeu, – dacă Dumnezeu îngăduie aceasta. Dumnezeu îşi dezvăluie esența în istorie întrucât el însuşi se realizează"[2].

În alți termeni, devenirea omului şi devenirea lui Dumnezeu constituie astfel unul şi acelaşi proces. «Omul nu este o însumare de "spirit" şi "impulsiune" *(Drang)*, ci... structural-identic cu Dumnezeu şi atributele sale... Aceasta nu-l conduce la renunțarea la Absolut şi la cunoaşterea lui, ci la elaborarea unei idei de Dumnezeu "mai bune", care dă seama de experiența istorică a lumii. Abia aceasta e în stare să reconfere omului adevărata demnitate, în primul rând libertatea sa autentică»[3].

Are loc aici un fel de "cotitură" *(Kehre)*, de la concepția tradițională la una metafizico-antropologică, în care lumea şi omul se află în unitate cu Dumnezeu, omul fiind cumva "locul" autorealizării lui Dumnezeu. În felul acesta rezultă "poziția omului în cosmos", precum şi "originea" religiei şi a

---

[1] H. Leonardy, *Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Zur Anthropologie des spdten Scheler*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 28-29, *Studien zur Philosophie Max Schelers*, Alber, 1994, p. 92.

[2] M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, hrsg. von M. S. Frings, Bern, 1979, p. 264.

[3] H. Leonardy, op., cit., p. 89.

metafizicii, în fond o consecință a "raportării metafizice a omului la temeiul lucrurilor"[1].

În esență, elaborările lui Scheler înscriu un capitol de referință în gândirea contemporană, marcând puternic dimensiunea valorică (în fond, "eternul în om") și, respectiv, pe cea axiologică a discursului teoretico-filosofic. Marea sa realizare o constituie astfel (dincolo de ceea ce s-a subliniat frecvent sub formula o "etică a valorilor") o nouă perspectivă în metafizică și în interacțiunea acesteia cu axiologia, antropologia filosofică și, dincolo de acestea, cu științele particulare. Pentru toate acestea ar fi însă nevoie de noi dezvoltări, ceea ce nu este în intenția încercării de față.

Al. Boboc

---

[1] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8. Aufl. Francke Verlag, Bern und München, 1975, p. 87.

Cuprins

Lucrare fundamentală a cunoscutului filosof german, *Poziția omului în cosmos* legitimează importanța lui MAX SCHELER (1874-1928), unul dintre cei mai valoroși reprezentanți ai direcției fenomenologice contemporane, în întemeierea disciplinei moderne a antropologiei filosofice. Așezate pe fundamentele teoretice oferite de viziunea fenomenologică, temele cărții apar într-o profundă și originală îmbinare cu achizițiile gândirii antropologice din filosofia occidentală.

ISBN 973-593-841-3





